

14/CLE

Clément

ÎNTREBĂRI

asupra omului





Biblioteca Centrala Universitara
"Lucian Blaga"

Sectia de împrumut

Aceasta publicatie trebuie returnata înainte de ultima data marcata
mai jos

3. IAN. 2005		
25. MAR. 2005		
22. APR. 2005		
7. MAI. 2005		
4. FEB. 2006		
9. APR. 2006		
-6. IAN. 2007		
18. IAN. 2007		
-5. FEB. 2007		
20. MAR. 2008		
29. APR. 2008		
25. MAR. 2009		
29. IAN. 2011		
29. IAN. 2011		
27. IUN. 2014		
21.02.2014		

14 / CLE

OLIVIER CLÉMENT

16 VI 2002
15 Iunie

Întrebări asupra omului

Tipărită cu binecuvântarea P.S. Andrei
Episcopul Alba-Iuliei

Cuvânt înainte de

P. Boris Bobrinskoy

BCU Cluj-Napoca



4060 110 7552

Traducere din limba franceză Ierom. Iosif Pop și Pr. Ciprian Șpan

Traducere după:

Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, 1986,

Editions ANNE SIGIER, Canada

Alba-Iulia

1997

OLIVIER CLÉMENT



Introducere

PROLOG

Je, soussigné, Olivier Clément, propriétaire maintenant des droits de l'ouvrage intitulé *Questions sur l'homme*, édité par les éditions Stock à Paris et dont je suis l'auteur, cède à titre gracieux aux Editions de l'Evêché orthodoxe d'Alba-Iulia, Roumanie, le droit de traduire et d'éditer la version en langue roumaine de cet ouvrage.

Fait à Paris, le 19 mars 1997

Olivier Clément

Olivier Clément

PROLOG

Institutul Sfântul Serghie ține să repare astăzi o mare nedreptate și de asemenea o copleșitoare datorie de recunoștință față de Olivier Clément, unul din profesorii săi pentru care noi avem multă venerație și respect. Am vrut să dăm o rezonanță particulară acestei ceremonii academice de acordare a titlului de doctor în teologie situându-o în momentul Sărbătorii anuale a Sfinților Trei Ierarhi, sărbătoare a teologiei. Olivier Clément nu este un petiționar al unui titlu care i-ar lipsi, dar Institutul însuși are nevoie de acest gest, căci prin prezența sa strălucitoare și credincioasă de mai bine de 40 de ani, el îl onorează. Ținem deci să aducem aici și astăzi această mărturie.

Așa precum trebuie, înainte de a preda, el a ascultat, a fost ucenicul unuia dintre dascălii cei mai iluștri ai gândirii teologice ortodoxe contemporane, Vladimir Lossky, unul din reprezentanții cei mai calificați a ceea ce numim neo-patristica ortodoxă. Olivier Clément a contribuit la cunoașterea gândirii sale prin publicarea postumă a cărții *Vederea lui Dumnezeu*, a cursului său de teologie dogmatică și a tezei sale de doctorat (nesusținută) la Sorbona despre Meister Eckart. Printre dascălii și prietenii lui aș cita în mod cert pe Paul Evdokimov, Leon Zander și, în sfârșit, pe Părintele Dumitru Stăniloae.

Prezentând pe Vladimir Lossky și pe Paul Evdokimov ca "doi trecători", el însuși a îmbrăcat această harismă de trecător,

de luntraș de la un mal la altul. Trecător, înainte de toate, al Tradiției Bisericii nedivizate și al sfârșitului nostru de secol și de mileniu. Trecător între Răsărit și Apus, ținând să realizeze în persoana și gândirea sa sinteza Răsăritului siro-bizantin, a tradiției religioase ruse (de la Berdiaev la Soljenițin) și a Apusului contemporan din care își are obârșia și pe care-l reprezintă.

Provenit dintr-un mediu creștinat, așa cum noi îl cunoaștem în Franța – “pământ al misiunii” – în care Dumnezeu ne-a dat să trăim și pe care o iubim, la sfârșitul unei lungi căutări în «înțelepciunile» orientale, a întâlnit pe Hristos și a solicitat botezul în Biserica Ortodoxă.

Pe parcursul celor mai mult de 40 de ani de învățământ teologic, Olivier Clément a parcurs numeroase căi, șantiere uneori puțin defrișate, uneori urcușuri abrupte și chiar periculoase, jalonate de ruine și de prăpăstii. El însuși ne relatează experiența sa de teolog, bucuriile și amărăciunile sale, mult mai bine decât am putea-o face noi.

El este prezent în marile tulburări și probleme ale timpului nostru: mai '68, căderea zidului Berlinului și deschiderea țărilor de Est, mileniul creștinării Rusiei, drama Bosniei și dreptatea restituită suferințelor poporului sârb. Dialogând cu marxismul, el reamintește demnitatea infinită a persoanei umane, dialogând cu modernitatea fără teamă, nu face concesii, ci are certitudinea că Evanghelia lui Hristos este tot ceea ce e mai actual și mai viu. El este sensibil în mod deosebit la problemele «dureroase» ale eticii medicale, ale sexualității, ale iubirii, sau chiar ale *eros*-ului uman răspunzând *Eros*-ului lui Dumnezeu Însuși.

În afara Institutului Sfântul Serghie, Olivier Clément a

predat pe parcursul a mulți ani la Institutul Superior de Studii Ecumenice, la Școala Catedrală din Paris, la *Centre Sèvres*, peste tot fiind un mărturisitor al tradiției ortodoxe deschise dialogului. A animat și purtat din 1959 revista teologică *Contacts* alături de un comitet de redacție care îi acorda toată încrederea și care lăsa totul uneori prea «pasiv» pe umerii săi.

În sfârșit, el a știut să asculte și să transmită lumii de astăzi mesajul spiritual a doi mari patriarhi ecumenici (*Atenagora și Bartolomeu*) și gândirea unui fost student al Institutului nostru, patriarhul Ignatie al IV-lea al Antiohiei.

Aș vrea să enumăr doar câteva din aspectele propriu-zis teologice din opera sa, care merită printre multe altele această acordare a titlului de doctor în teologie.

Aș vorbi mai întâi de o viziune plenară a credinței creștine, de o Ortodoxie sigură, însă de o Ortodoxie deschisă și primitoare a tot ceea ce este adevărat și autentic, chiar dincolo de frontierele dogmatice și canonice ale Ortodoxiei istorice. Viziune de plenitudine și de unitate care nu este nici uniformitate nici exclusivitate.

Acest centru de unitate în diversitatea legitimă găsește în mod evident lăcașul său în taina lui Hristos și în centralitatea Sa. Convingerea lui profundă este că Hristos este peste tot prezent și că, prin Întruparea Sa, Cuvântul a asumat umanitatea întreagă de la începutul istoriei până la încheierea ei. Toată istoria umană, spune el, a tins către Hristos care a venit și tinde spre Hristos care vine.

Aș vorbi cu plăcere de teologia lui Olivier Clément ca de o teologie pascală, ca despre un imn al Învierii lui Hristos și deci

de speranță în propria noastră înviere. Această dimensiune pascală traversează ansamblul operei sale, a reflecției sale asupra crizei modernității, asupra esenței însăși a Ortodoxiei. Citez: “Pentru că Fiul cel veșnic este solidar nu numai cu umanitatea noastră creată după chipul Său, ci solidar de asemenea cu condiția noastră de muritori, cu condiția noastră atee de ateismul cel mai total, pentru aceasta totul se răscolește înaintea iubirii nebune a lui Dumnezeu, pentru aceasta prăpastia iadului și a morții se face nevăzută precum o derizorie picătură de ură în vârtoarea de foc a divinității. Cuvântul revine spre Părintele Său, aducând cu El umanitatea căreia i se deschide de acum înainte plinătatea vieții, calea îndumnezeirii”.

Dar această “dinamică hristică” a istoriei – a toată istoria – trebuie situată în spațiul și în suflarea iluminate de Duhul Sfânt. Taina Duhului.... Îmi amintesc de primele sale schițe asupra controversatei probleme a lui Filioque și de maniera sa, nouă și lămuritoare, de a degaja deschiderea existențială în ceea ce privește îndumnezeirea omului prin același Duh care odihnește în Hristos și în Trupul Său, care este Biserica. Dar dincolo de această reflecție teologică, el arată bine că a vorbi de Duhul în Biserică, sau a vorbi de Biserică în Duhul, înseamnă aceeași taină, aceeași experiență a Bisericii, divino-umanitatea hristică în care suflă Duhul. Citez: “Timpul Duhului este cel al unei sinergii, al unei colaborări, al unei creativități divino-umane: în numele lui Hristos, adică în prezența cea mai intensă, în prezența Sa euharistică, eclezială, o perspectivă infinită se deschide libertății umane făcută creatoare prin Duhul, astfel încât Dumnezeu-Omul, cum zicea Vladimir Soloviev, devine

Dumnezeu-umanitate și Dumnezeu-univers”.

El reamintește, în fine, că Duhul dumnezeiesc “sălășluiește truște” în Biserică, pentru că locuia și locuiește în umanitatea lui Hristos, și că Duhul este marele “mistagog” al acestei plenitudini tainice. Întreaga sa viață și mărturia sa teologică sunt inseparabile de Biserica în care Duhul l-a născut la viața cea nouă. El trăiește dureroasă, însă necesară sfârtecăre, între certitudinea tangibilă a harului Duhului Sfânt acționând asupra devenirii în istoria bulversată a secolului nostru, între sfințenia și adevărul Ortodoxiei de o parte, iar de cealaltă parte slăbiciunile membrilor acesteia și a societăților zise creștine. Fără nici un compromis asupra adevărurilor de credință trăite și mărturisite în Ortodoxia istorică, el a căutat în mod constant să mențină deschis dialogul de iubire și de adevăr, dăruindu-se pentru aceasta fără măsură, uneori neînțeles și criticat, plătind astfel tributul unei libertăți profetice, purtând chiar în trupul său suferințele dezbinării creștinilor și nu mai puțin a diviziunilor în sânul aceleiași Biserici Ortodoxe, mergând astfel în contracurentul unei anumite Ortodoxii pure și dure, intolerantă și agresivă, pentru că ea ignora bogățiile Duhului.

În fine, taina Bisericii este de asemenea cea a organizării sale, exercitarea colegialității sau a *sôbornost*-ului la toate nivelele vieții ecleziale, a devenirii sale în Occident, în sânul diasporei noastre. Olivier Clément a știut să reamintească cu multă vigoare importanța pregătirii viitorului Sinod panortodox pentru care Patriarhul Atenagora a lucrat atât. Tot lui îi plăcea să sublinieze că pregătirea colegială a Sinodului nu este mai puțin esențială decât însăși ținerea acestui Sinod și că Biserica

este chiar după natura sa un Sinod permanent după chipul "Sinodului veșnic" din sânul fericitei Treimi. Aici de asemenea el a reamintit adevăratele exigențe ale eclesiologiei ortodoxe, ale unității sacramentale și canonice pe un singur teritoriu. Biserica este de asemenea actualitatea Sfinților Părinți, cărora Olivier Clément a știut să le dea cuvântul în excelenta antologie *Sources*, care este o mină prețioasă ce adapă cu apa cea vie a Duhului.

Ultima mare axă și preocuparea fundamentală a întregii sale vieți este chestiunea omului, în care, urmând dascălilor săi, a contribuit la reînnoirea antropologiei ortodoxe, centrată în jurul tainei existenței personale după imaginea și în comuniune cu viața intimă a dumnezeieștii Treimi. El reamintește pe bună dreptate că în antropologia creștină, care este o antropologie a Întrupării și a Învierii, distincția fundamentală nu este cea *suflet-trup*, căci omul este o unitate psiho-somatică (eu aș zice *întreg trup, întreg suflet*), ci adevărata distincție este cea a naturii și a persoanei, în care Duhul va câștiga omul întreg, adică și trupul său. Prin urmare el ne reamintește cu succes că trupul însuși, iar în trup în special chipul, exprimă persoana, însă la fel de bine poate să o ascundă, să o mascheze. Omul nu este în lume decât prin existența sa trupească și cu toate acestea el depășește fără încetare această existență și poate ajunge să o sacrifice. În final *trupul nu are sens decât în taina Învierii*: "De la Învierea lui Hristos, un spațiu al non-morții se deschide în opacitatea

lumii, un spațiu în care totul poate să se întoarcă, să basculeze în lumină".

P. Boris Bobrinskoy,

Decanul Institutului de Teologie Ortodoxă Sfântul Serghie din Paris.

Paris 16 februarie 1997 – Cuvânt rostit cu ocazia acordării titlului de doctor în teologie de către Institutul Sfântul Serghie Domnului Olivier Clément, pentru întreaga sa operă teologică.

1.

O antropologie în care se intră prin pocăință

Umanitatea pe care o observăm și din care facem parte este o umanitate divizată. Este divizată în primul rând în fiecare dintre noi: «*eul*» este un teatru de umbre, de personaje nevrotice ale căror sfori nu le tragem noi, ci mai degrabă ele le trag pe ale noastre. Facultățile noastre sunt și ele divizate și ierarhia lor bulversată: o inteligență pur cerebrală, care compară, o «*inimă*» în incertitudine, abandonată forțelor sub-conștientului, care confundă. Și iată-ne «*de-a rostogolul*», fără un centru de referință pentru a împăca totul.

Dezbinați în noi înșine, la fel suntem și între noi: indivizi dușmani, singuratici sau confundați, singuratici în confuzia însăși.

Aceasta este ceea ce teologia numește «*condiția căderii*».

Limitându-ne la această condiție nu am putea elabora o antropologie creștină. Gândirea ar merge în gol. A analiza individul doar în condiția sa de separare, ar însemna a ne închide într-o viziune mioapă, rezultat al «*alienării*» noastre, alienare care nu este numai socială, ci fundamentală, ontologică.

Însă aceste tenebre sunt traversate de fulgere. În nebunia

dragostei sau a creației, în transparența unei priviri, în simpla și neașteptată mirare de a exista, se ivesc adâncuri luminoase.

Omul nu se explică la nivelul omului. Cuvântul *ethos* pe care noi l-am golit de sens în «*etic*», avea semnificația originală de «*lăcaș*»: «*Lăcașul omului este Dumnezeu*», zicea bătrânul Heraclit.

Dezbinarea, iadul și moartea

Atunci cum putem intra în această cunoaștere a omului care nu se lasă atinsă fără descoperirea lui Dumnezeu?

Nu prin știință, în sensul de «*știință umană*», pe care noi o salutăm și o recunoaștem în trecere, ci prin *cunoașterea creștină*, care este o cunoaștere în credință, o cunoaștere al cărei organ nu este o facultate separată, ci omul întreg. Pe scurt: o cunoaștere care debutează și progresează prin pocăință. Mai bine zis, împreună cu Evanghelia și cu Părinții greci, *metanoia*, în sensul de *reîntoarcere* a conștiinței noastre de a fi, de trecere coperniciană de la geocentrismul eului (individual sau colectiv) la heliocentrismul care descoperă, în profunzimea ființelor și a lucrurilor, jarul soarelui dumnezeiesc.

Dar mai întâi trebuie să te ciocnești de pereții închisorii tale. Una dintre cele mai potrivite definiții ale «*de-căderii*» noastre a fost dată de Sfântul Andrei al Cretei, un călugăr din secolul al VII-lea al cărui canon de pocăință îl citim la începutul Postului Mare, simbol al pocăinței care ne pregătește pentru a primi Învierea. «*Omul este idolatru față de el însuși*», zice Sfântul

Andrei. El a deturnat spre sine însuși capacitatea de venerare, de cult, care constituie fondul naturii sale. Prin aceasta omul se separă – atât cât depinde de el – de Izvorul vieții și se găsește reîntors spre neantul, spre *nimicul* din care este creat. El nu poate fi neantizat, dar devine sclavul morții. Iar moartea nu este numai acest fapt nemilos, crud: că viața fiecărui om trebuie să se termine. Căci în această moarte se ghicește o consecință a milei lui Dumnezeu. Pe măsură ce omul avansează în destinul său, își dă seama că totul se termină: “prea mult a făcut, prea mult a văzut” și, cum zice tâlharul pe cruce: “Noi după dreptate primim ce ni se cuvine după faptele noastre” (Lc.23, 41). Dar moartea, starea de moarte din timpul vieții chiar, înseamnă în sens mult mai larg o existență “împotriva naturii”, împotriva setei de eternitate, a acestei *nevoi de sărbătoare* care constituie adevărul nostru de taină. În acest sens, suntem în moarte. Ne descoperim într-o natură umană și într-un univers cu adevărat dezintegrate.

Una dintre cele mai uimitoare trăsături ale epocii noastre este că adevăruri spirituale pe care nu de mult le vădeau doar oamenii contemplației, ai rugăciunii, devin astăzi realități istorice. Astfel, în evidența istoriei, dezintegrarea atomului nu este într-o oarecare măsură decât expresia unei stări de spirit a umanității, pe care Tradiția o desemnează prin acea idee a dezintegrării, a «atomizării».

Când persoana întoarce spatele lui Dumnezeu, nu mai poate conține natura sa, ea devine un individ – *atomos* – în care se distruge această natură. Natura umană și cosmică (nu în sens filosofic ci în sensul teologic propriu al cuvântului natură), această unitate simfonică și acest dinamism ce-l presimțim în

Hristos și în sfințenie, este «atomizată» în noi.

În noi, juxta pus pe chipurile noastre închise, pe privirea celui alt care-mi ascunde universul, dinamismul euharistic al naturii devine o mișcare oarbă. El nu-și mai găsește, prin noi, astâmpărarea sa în Dumnezeu. Atunci el se joacă cu individualitățile noastre în același timp închise și diforme, cu acești «atomi» pe care-i lovește unul de altul.

Și aceasta este condiția noastră, în care trebuie să ucidem pentru a mânca, până când murim și natura cangrenată ne absoarbe; în care trebuie să ucizi de asemenea în atâtea feluri pentru a găsi o siguranță trecătoare; în care se caută siguranță prin stăpânirea lumii – pe care o facem să devină astfel mormântul nostru; în care, prin *eros*-ul care dorește eternitatea, servim în definitiv doar la perpetuarea speciei. Și acestea sunt tot atâtea aspecte a ceea ce asceții numesc «patimi» și care s-ar putea numi «idoli». Devenită impersonală, natura aservește omul și-l înghite în moarte.

Indivizii se crispează asupra libertății lor lipsite de sens, o libertate care sfârșește prin aservirea la ea însăși și la relația de exterioritate și de posesiune, căreia îi dă naștere. Este dragostea imposibilă și în cele din urmă distrugătoare, ultima constrângere a morții. Un personaj al lui Dostoievski, Kirilov din *Demonii*, e detașat de tot, deschis la tot, până la a resimți eternitatea, contemplând de exemplu o frunză de-abia îngălbenită de toamnă. El crede că murind liber în aceste momente, va găsi împlinirea ultimă, adevărata libertate: va fi Dumnezeu. Și în momentul ales, se sinucide. Însă el nu va fi Dumnezeu – va fi mort. Aici este rădăcina robiei noastre. Toată concepția despre lume care nu

include moartea, care se străduiește să o uite, nu poate fi decât o iluzie.

Iată deci, pe de o parte, libertatea lipsită de sens a individului. Iar pe de alta, mișcarea de adorare, de celebrare, de sărbătorire, de deschidere la infinitul care este «natura» în noi, dar care datorită faptului că nu mai este exprimată prin persoanele noastre și prin ele ancorată în Dumnezeu, devine nebună, devine sălbatică, ne antrenează în elanul său nesăbuit, de acum înainte impersonal. Începe atunci căutarea unui extaz – n-are importanță care –, prin distrugere, drog sau erotism. Înscrierea euharistică a naturii în persoană se transformă în prizonierat infernal al individului în natură.

Căci, printr-o dimensiune întreagă a existenței noastre decăzute, noi suntem nu numai în moarte, ci deja, aici și acum, în iad.

Nu este nevoie să cităm aici pe Părinții Bisericii. Am putea să ne mărginim la două scurte fraze ale lui Sartre, căci gândirea lui este riguros ascetică, dar de o asceză care se deschide spre neant sau spre o evadare într-o revoluție absolutizată. “Iadul sunt ceilalți”, scrie Sartre, și iarăși: “Căderea mea originară este existența celuiilalt”. Căci esența omului, spune el în *Ființa și Neantul*, nu este nimic altceva decât setea de a fi Dumnezeu. De aceea această esență este atât de neesențială pentru el.

Această sete de a fi Dumnezeu, această sete de absolut, respinsă cu indiferență, îl distruge, îl identifică cu moartea. Celălalt este pentru mine eșecul, eșecul meu de a mă împlini în comuniune. Este conștiința stării mele de non-comuniune, chiar peste dorința mea de a iubi, și re-căderea sa mortală. “L-am iubit

prea mult, de aceea l-am omorât”, zic autorii crimelor pe care pe bună dreptate le numim *pasionale*.

În ce privește reciprocitatea, am putea spune că ea are un pol de deschidere și de abandon, pe care l-am putea desemna simbolic ca feminin, și un pol de elan și dinamism, masculin. Spun simbolic, mai întâi pentru că fiecare persoană, fie că este vorba de un bărbat sau de o femeie, poartă simultan în natura sa aceste două atitudini, dar cu una dominantă; apoi pentru că sexualitatea este ea însăși simbolică – și nu singura expresie legitimă a *eros*-ului total care se poate exprima și mai bine în slujirea celuiilalt și în prietenie, în creația artistului sau în contemplația omului duhovnicesc. Dacă exprimăm deci reciprocitatea după această complexă simbolică sexuală, observăm că întâlnirea, în lumea eșecului, degenerază în sadism și în masochism. Cât despre dimensiunea verticală a comuniunii, care la origine este participare în Duh la «patrifiliația» trinitară – “Ca ei să fie una precum Noi una suntem”, zice Hristos Părintelui Său în Evanghelia după Ioan –, ea se denaturează în mii de forme ale relației “stăpân-sclav”.

Aceasta este condiția de cădere pe care Sfinții Părinți o evocă prin termeni ca eșec, boală, absență și, pentru a relua un leitmotiv al acestui capitol, *dezbinare*. O iluzie, cum o numește India, parazitând creația “bună toată”, provocând o suferință inepuizabilă, suspin al creației, vaiete de sufocare pe care Hristos le-a făcut cele ale unei nașteri. Nu o «*asemănare*», ci o «*neasemănare*» care proliferază uneori în monștri de o frumusețe magică, precum în *Satiricon*-ul în imagini (și imaginat) de Fellini, și în care frumusețea se umple de un absolut denaturat.

Aici dimpotrivă, nici Evanghelia nici marea tradiție creștină nu construiesc un Dumnezeu răzbunător, terorist, și castrator. În inima mesajului evanghelic nu este nimic altceva decât Dragostea infinită, jertfelnică, dătătoare de existență, respectând libertatea noastră “până la moarte, și încă moarte pe cruce” (Fil.2, 8).

La cei mai mari mărturisitori ai perioadei patristice, de la Sfântul Irineu de Lyon la Sfântul Grigore de Nyssa și la Sfântul Maxim Mărturisitorul, tema creației omului de către Dumnezeu este interpretată în sensul unui risc căutat voluntar de Creator, a unei vulnerabilități infinite asumată de acum înainte de către El. Căderea - acest simbol al unei asemenea forțe, a cărei experiență o facem în fiecare clipă - devine încercarea libertății, încercare necesară conștiinței, fără de care nu există dragoste personală. Dacă Dumnezeu îndepărtează pe om de la Pomul Vieții, o face pentru ca el să nu fie eternizat în stare de separare. Căci această stare (care este și a noastră), dacă ar fi cufundată ca atare în Lumina divină, n-ar putea fi decât un iad, și încă un iad iremediabil. Să ne gândim la acele momente în care, plini de minciună și de mârșăvie, a trebuit să înfruntăm privirea «neîndurător» de inocentă a unui copil! O singură clipă de iubire trădată, de încredere batjocorită, dacă ar fi cercetată de mintea mea cu o conștiință – total lucidă – de Dumnezeu, s-ar revela o eternitate infernală. Cât de mult avem nevoie de istorie, de răbdătoarea «pedagogie» a lui Dumnezeu, de crucea eliberatoare a lui Hristos!

Condiția de muritori pe care păcatul o antrenează nu este deci o pedeapsă, ci cel mult, s-ar putea spune, o autopedepsire

pe care Dumnezeu o întoarce, o transformă în remediu, în leac. Omul moare pentru că refuză pe Cel viu și exclude pe Creator din creația Sa. Dar Dumnezeu se va întrupa și va muri pentru ca moartea însăși să se umple de dragostea Sa și să devină pentru om înviere.

De la fariseism la taina libertății

O antropologie care are o asemenea concepție despre păcat va aborda tema binelui și răului nu cu limbajul moralei valorilor, ci cu cel al ființei și al neantului, al vieții și al morții, al comuniunii și al dezbinării, al bolii și al vindecării. Și acesta este cu adevărat sensul Bisericii și chemarea pe care ea ne-o adresează: de-a face pe om să se altoiască prin botez pe Trupul Celui Înviat, de a-l face să primească astfel puterea Paștilor care-i îngăduie să smulgă morții, oricărei forme de moarte, existența sa, precum Lazăr, pe care-l vedem în icoane, încă înfășat în giulgiuri, ieșind din mormânt la chemarea Celui ce poate zice: “*Eu sunt* învierea și viața”.

Prin harul Crucii dătătoare de viață omul primește această capacitate de a transforma toată starea de moarte în stare de înviere. În Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică – casa Tatălui – botezatul redevine chip al lui Dumnezeu tinzând către asemănare, adică către participare. În acest moment el poate începe să actualizeze marea inițiere baptismală, care înseamnă a muri și a coborî în iad cu Hristos pentru a se naște în El la o viață nouă, fecundată de eternitate. Atunci el poate încerca să moară propriei

sale morți, adică propriului neant, acel neant căruia libertatea sa răstăcită îi conferă o existență paradoxală. Adică de a muri iubirii sadice, relației stăpân-sclav, disperării fardate de orgoliu, pentru a renaște în spațiul infinit al Trupului lui Hristos unde suflă Duhul, unde suntem "mădulare unii altora", unde fiecare chip se luminează din interior într-o Cincizecime continuă.

Astfel, existența noastră creștină presupune, în etapele sale majore, și în definitiv în fiecare clipă, un «paște-trecere», o transformare treptată care se petrece în toată ființa noastră. Moartea-înviere baptismală devine cheia care ne permite transformarea momentelor «inițiatice» ale destinului: lipsuri, suferințe, despărțiri, părăsiri în "coborârile noastre la iad", entuziasme, beții, uimirea "întoarcerilor noastre în paradis". Omul trece astfel de la moartea parțială la învierea schițată, până la trecerea ultimă, la «paștele» final al agoniei, care, pentru cei care au lăsat deja moartea înapoia lor, se transformă într-o «adormire» liniștită, intrarea în comuniunea luminoasă și activă a sfinților.

Această antropologie ar putea fi eliberatoare pentru omul de azi, atât de profund marcat de marii «reducționiști» ai secolului al XIX-lea și ai începutului de secol XX.

Dacă există Părinți ai Bisericii, există și Părinți ai lumii moderne pe care *intelligentsia* noastră îi evocă fără încetare sau încearcă să-i evoce, ca pentru a elabora o grandioasă sinteză a ateismului. Și chiar dacă nu am citit niciodată Feuerbach, Marx, Nietzsche sau Freud, ne impregnăm de tematica lor, pentru că "duhul vremii" în care trăim este impregnat de ea.

Așa este tematica marxistă de alienare socială și de

reificare a omului creator prin dialectica "stăpân-sclav". Atunci Dumnezeu nu este decât (această formulă: *nu este decât*, caracterizează toată gândirea reducționistă) esența alienată, pierdută a omului. Așa este la Nietzsche tematica "voinței de putere", de sănătate, de depășire, de joc creator. Dumnezeu nu mai este decât lumea iluzorie a ideilor și valorilor unui "platonism pentru popor", refugiul slăbiciunii noastre și arma resentimentului nostru. La fel sunt marile cercetări ale psihanalizei, descoperirea de către Freud a supra-eului, hrănit de o culpabilitate obsedantă (Dumnezeu devine atunci proiecția "tatălui sadic"). Sunt observațiile lui Jung, care arată că omul care se vrea creștin, nu este adesea decât în mintea sa: în acest caz el are tendința de a identifica răul, necurăția, cu profunzimile sumbre, uterine și fecunde ale ființei. Lucifer, cu toate acestea, era un înger de lumină!

Cunoașterea omului, ascuțită dar unilaterală, pe care o întâlnim la marii reducționiști, trebuie să devină pentru noi o *cunoaștere ascetică*. Ea trebuie să ne ajute să înțelegem în ce fel greutatea istoriei, conștiința de clasă, resentimentul, tragedia sexului și instinctul morții întunecă fără încetare în noi imaginea lui Dumnezeu și suscită fără încetare măști și idoli care denaturează misterul. Astfel vom trece, precum Nietzsche o dorea uneori, de la un "Dumnezeu moral" la un "Dumnezeu divin".

Critica marilor reducționiști nu este oare legată de degenerarea istorică a creștinismului în morală, și a însăși acestei morale în zdrobire infantilă prin supra-eu, în noțiune castratoare a "purului și impurului", sau în sublimare într-un fel

de angelism ajungând la disociere, la limita schizofreniei, între o rețea de obligații și densitatea vieții? În profunzime, nu se va găsi oare noțiunea de mântuire ca și ispășire doloristă, obsesia de păcate ca și încălcare a interdicțiilor, reducerea mântuirii noastre în Hristos la crucea sângeroasă ca și cruce de răzbunare, în uitarea că sângeroasa cruce este și crucea luminii, că Desfiguratul este de asemenea și Transfiguratul?

Căutarea frenetică a libertății – mai bine zis, cu mai multă rigoare, permisivitate – în toate domeniile culturii contemporane, este trăită de către mulți ca un efort de a se elibera de obsesiile acestei morale, de un angelism dușman al vieții, de un fariseism al purului și impurului și de a regăsi în fața existenței un fel de spontaneitate și de inocență. Ca un efort pentru a redobândi, împotriva a ceea ce numim tab-uri creștine, a ceea ce ținem ca interdicții ale unei morale fățarnice, un fel de «libertate dionisiacă», “într-o lume unde păcatul nu va mai exista”, precum o afirma publicitatea făcută *Satiricon*-ului. Este o tentativă disperată de a regăsi în final, în adâncul căderii, inocența paradisului, de a frânge limitele eului. Din lipsă de deschidere printr-o credință personală, față de Izvorul absolut al vieții, libertatea riscă să descompună eul în dinamismul impersonal al naturii. «Revoluția» mitică a servit bine de alibi: eul se dezmembrează în dialectica orgasmului și a neliniștii, a exaltării și a nostalgiei, care au fost profund analizate de Alberto Moravia într-un roman care se numește chiar *Neliniștea*: “Senzația neliniștii naște în mine impresia absurdității unei realități insuficiente; dincolo de neputința de a ieși din mine însumi, este conștiința că aș putea

poate evada grație nu știu cărui miracol”.

În fața acestei căutări și a acestei puneri la încercare a libertății, mi se pare că atitudinea creștină trebuia să fie mai întâi de respect. În păcat, și mai ales în păcatul ca și căutare a inocenței, în mijlocul iadului, se înscrie tot paradoxul omului, imagine întunecată, dar tinzând chiar prin tenebre către Arhetipul său divin. Trebuie să știm discerne setea de infinit, nostalgia libertății și a comuniunii, refuzul de a se lăsa abandonat în somnambulismul burghezismului spiritual, suferința celui care caută absolutul în realitățile terestre care nu pot mântui, ci așteaptă să fie mântuite. “Adultul este cel care s-a resemnat”, cel care a acceptat de a fi îmbătrânit (*adultéré*), spun tinerii revoluționari, nostalgicii adolescenței veșnice, pentru că ei nu cunosc din Duh decât mlădița sa juvenilă, prima sa expresie încă pur vitală. N-au cuvintele, n-au Numele, dar au setea. În marea și adesea nebuna (punere la) încercare a libertății, trebuie să distingem persoana în tresărirea sa încă oarbă și destinul său nesatisfăcut, cu certitudinea că în profunzimea iadului, Hristos – pentru totdeauna biruitor al iadului – așteaptă pe cel pe care Apocalipsa îl numește “omul dorinței”.

Să ne referim aici la două importante mărturii. Dionisie Areopagitul scrie (*Numele divine*, IV, 20): “Cel neînfrânat este lipsit de bine prin pofta sa nerațională. S-ar putea spune că această lipsă îl distruge într-o oarecare măsură și că pofta sa este fără obiect real; este adevărat însă că el participă la Bine prin ecoul slăbit care rămâne în el din comuniune și prietenie. La fel, furia participă la Bine prin mișcarea care este în ea, prin dorința de-a ameliora ceea ce pare a fi rău și de a-l readuce la

o stare care pare mai bună. Și chiar cel care dorește viața cea mai rea, atâta timp cât el nu dorește decât să trăiască, și să trăiască viața care-i pare cea mai bună, prin însăși dorința sa, prin dorința sa de a trăi, prin avântul său către viață, are el însuși parte la Bine.”

Sfântul Ioan Scărarul (*Scara*, V, 6, 57): “Am văzut suflete necurate, care fuseseră stăpânite nebunește de iubirea celor trupești, dar care întorcându-se către pocăință, s-au înflăcărat – grație experienței *eros*-ului fizic și a convertirii lui în *eros* dumnezeiesc – de o iubire pentru Creator depășind orice frică de rob. De aceea și Domnul n-a zis despre înțeleapta păcătoasă că mult s-a temut, ci că mult a iubit...” (“și a putut cu ușurință schimba dragoste cu dragoste”, *n. tr.*).

Astfel experiența separării și a setei, inevitabilă pentru tot omul făgăduit deșteptării, devine spațiul spiritual al reîntoarcerii. Când nevoia de infinit, pe care omul o investește în «patimi», se descoperă indefinit amăgită, omul descoperă că singur Dumnezeu poate răspunde dorinței pe care această nevoie o constituie.

Origen a dezvoltat viziunea grandioasă a sufletului explorând abisurile răului prin oroarea dezgustului; chiar dincolo de moarte, în exodul său prin iad, sufletul sfârșeste prin a recunoaște că răul nu este inepuizabil și că se poate satura de el ajungând până la o plictseală înghețată. Atunci Dumnezeu se descoperă a fi singurul inepuizabil, și toți, chiar Satan, vor sfârși prin a se întoarce către El.

Biserica a condamnat certitudinea origenistă a unei mântuiri universale care ar fi, în cele din urmă, automată și

necesară. Dar ea a ocrotit această speranță și, în spiritualitatea sa cea mai înaltă, a schimbat-o în compasiune universală și în rugăciune pentru ca toți să fie mântuiți.

Metanoia, reîntoarcerea omului în centrul său în exclusivitate personal, nu este un efort voluntarist pentru a ameliora cutare aspect la suprafața psihismului, pentru a depăși cutare defect sau cutare viciu. Este mai întâi și fundamental încredere totală în Hristos care pentru noi, pentru mine, s-a dat morții, iadului, separării. El se dă morții a cărei cauză sunt eu, iadului pe care eu îl generează și unde îi fac pe alții să trăiască precum și pe mine însumi, separării (de Dumnezeu, *n.tr.*), care este condiția și păcatul meu, pentru a face din moarte, din iad, din angoasă, o poartă a pocăinței și a unei existențe reînnoite. Descoperim atunci, mult dincolo de ceea ce noi am îndrăznit să sperăm, că păcatul, moartea, disperarea au făcut o spărtură în autonomia infernală a omului. I-au deschis pe acesta milei Dumnezeului Celui Viu. Atunci inima de piatră devine inimă de carne, piatra care pecetluia izvorul cel viu în adâncul omului e sfărâmată, iar lacrimile pocăinței și ale uimirii țâșnesc spălându-ne în apele Botezului, marile ape originare sfințite de către Hristos, în care Duhul ne curățește și ne re-creează.

Întoarcerea

Ceea ce ni se cere mai întâi și în mod constant, este o chemare, un strigăt de încredere și de dragoste *de profundis*, din adâncul abisului. Sau simplu, un moment de vertij, golul unei

angoase, străfulgerarea deșteptării care deșiră tihna închisă a fericirii sau a virtuții. Să ne amintim atât de dese atacuri ale lui Hristos împotriva fariseilor, în Evanghelii. Să ne amintim, în *Crimă și pedeapsă*, cutremurarea care pune stăpânire pe Sonia, umila prostituată, când îi citește lui Raskolnikov – acest derizoriu supraom care descoperă că el nu este, la urma urmei, decât un asasin – Evanghelia învierii lui Lazăr. Să ne amintim, în aceeași carte, monologul grotescului Marmeladov, tatăl Soniei, care i-a pierdut pe ai săi prin mârșăvie, lașitate și beție. El, decăzutul, puțin înaintea morții sale, evocă astfel Judecata de Apoi: “Atunci Hristos ne va zice: Veniți și voi, de asemenea! Veniți bețivilor! Veniți neputincioșilor! Veniți, desfrânaților! Și ne va zice: ființe josnice, voi sunteți după chipul fiarei și purtați pecetea ei. Da’... haideți și voi!”

“Înțelepții și circumspecții vor zice: Doamne, de ce îi primești? Iar El va răspunde: Dacă Eu îi primesc, voi, înțelepților, dacă Eu îi primesc, voi, circumspecților, este pentru că nici unul dintre ei nu s-a socotit vreodată vrednic de aceasta. Și El ne va întinde brațele, iar noi vom cădea la picioarele Sale, vom izbucni în hohot de plâns și în acel moment vom înțelege tot, vom înțelege tot! Doamne, vie împărăția Ta!”

Începutul vieții creștine necesită această descoperire simultană a finitudinii mele și a setei mele de infinit; că omul nu-și poate fi suficient, că n-are în el sursa bucuriei, că el trebuie să se primească în fiecare moment din mâna milostivă a Tatălui – în acest cuvânt, Tată, se găsește tot adâncul Necunoscutului și minunata încredere a copilului care-și descoperă originea. În Evanghelie, rădăcina păcatului este tocmai pretenția omului de

a se mântui prin el însuși, de a găsi în el însuși siguranță – acest “el” fiind bineînțeles nu numai individual, ci și colectiv – ceea ce ne amintește de farisei, “campionii respectării legii”. Pentru a ne mântui trebuie să ne depedăm de toată siguranța, de toată suficiența, să ne minunăm de întreaga existență și să o primim cu recunoștință, încărcată de o taină infinită și de un sens infinit. Și totul să fie revelație: lumea, istoria, celălalt și eu însumi, pentru că în toate se imprimă Chipul Celui Înviat, iar Prietenul împarte cu fiecare, în taină, pâinea suferinței și vinul bucuriei.

La paradoxul Celui Neajuns, care se lasă răstignit pentru a ne revela că “Dumnezeu este iubire”, nu poate răspunde decât umilința și încrederea omului care se smulge tuturor limitelor sale pentru a-L adora, cu însăși densitatea angoasei sale.

Dacă vameșii și prostituatele intră înaintea dreptilor în Împărăție, este pentru că ei știu bine că nu se vor mântui ei înșiși, astfel încât condiția lor derizorie îi deschide Iubirii venite până la ei. Astfel întoarcerea nu este numai un sentiment moral de vinovăție. Este conștiința dorinței mele nepotolite, a acestei dorințe care este în mine ca un vid devenind chemare, ca și golul unei desăvârșiri necunoscute. “Inima omului, zicea Nicolae Cabasila, a fost creată destul de mare pentru a-L încăpea pe Dumnezeu Însuși” (*Viața în Hristos*, II, E). Și atâta timp cât ea nu *încăpe* Necreatul, ci se întoarce către realitățile create pe care le absolutizează, în ea țâșnește neantul, căci omul este un “mare gol”, un neant care vrea să se umple de Dumnezeu.

Pocăința înseamnă a deveni în mod conștient “omul dorinței”. Și, concomitent, a înțelege caracterul derizoriu al tuturor idolilor prin care vreau să înșel această dorință:

caracterul derizoriu al "acestei lumi", adică năvodul pasiunilor în care umanitatea ar vrea să captureze creația uitând Creatorul; caracterul derizoriu al personajului meu – sau personajelor mele – pe marea scenă a "acestei lumi".

Atunci descopăr că sunt, fundamental, iubit. Că eu *sunt* pentru că sunt iubit.

Iar iubirea răspunde iubirii. Singurele criterii ale pocăinței sunt conștiința de a fi iubit și răspunsul pe care aceasta îl provoacă.

"Cărturarii și fariseii au adus la El o femeie prinsă în adulter și, punând-o în mijloc, I-au zis: Învățătorule, această femeie a fost prinsă săvârșind adulter. Iar Moise prin Lege ne-a poruncit ca pe unele ca acestea să le ucidem cu pietre. Așadar, Tu ce zici?... Iar Iisus, plecându-Se, scria cu degetul pe pământ. Dar cum ei stăruiau întrebându-L, El S-a ridicat și le-a zis: Cel fără păcat dintre voi să arunce cel dintâi cu piatra asupra ei. Și iarăși plecându-Se, scria pe pământ. Iar ei, auzind și muștrați fiind de cuget, ieșeau unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni, până la cei din urmă; și a rămas Iisus singur, și femeia stând în mijloc. Și ridicându-Se Iisus și nevăzând pe nimeni decât pe femeie, i-a zis: Femeie, unde sunt pârașii tăi? Nici unul nu te-a osândit? – Nici unul, Doamne, I-a răspuns ea. Și Iisus i-a zis: Nici Eu nu te osândesc. Du-te, și de acum să nu mai păcătuiești!" (Ioan 8, 3-11). Text insuportabil! El lipsește în mai multe manuscrise. Conștiința morală – chiar conștiința religioasă a oamenilor – nu poate admite că Hristos refuză să o condamne pe această femeie care nu zice nimic, care nu arată pocăință. A fost surprinsă în flagrant delict; a comis una dintre cele mai grave

crime pe care le cunoaște Legea, nu numai pentru că această crimă pune în cauză structurile patriarhale ale societății evreiești, dar și după simbolismul de fidelitate și de infidelitate conjugală prin care Scriptura caracterizează raporturile poporului ales cu Dumnezeuul său. Hristos reduce la tăcere acuzatorii, amintindu-le universalitatea răului: și ei, spiritual, sunt adulteri; și ei, într-un chip sau altul, au trădat iubirea. "Cel fără de păcat..." Nimeni nu este fără de păcat. Și concludă cu acest "Du-te și nu mai păcătuiești" care face posibilă o nouă viață.

Conștiința de a fi separat și de a fi înșelat de a nu mai fi (separat) este indispensabilă în frângerea eului superficial, în zdrobirea inimii de piatră. Fără această frângere, Hristos n-ar putea învia în noi. Pentru aceasta călugării spun despre pocăință că este "amintirea morții", în sensul unei profunde conștiințe existențiale a stării noastre de separare.

"A limita pocăința la conștiința unei vinovății individuale ar risca să fie doar mândrie", zicea Sfântul Ioan Scărarul (*Cuvântări*, ed. de Constantinopol, p.118). A face din păcat o simplă vinovăție individuală ar însemna a se lipsi din nou de Dumnezeu, pentru că respectarea Legii ar fi de ajuns pentru "a fi împăcat". Dar legea "nu dă viață", spune Sfântul Pavel (Gal.3, 21). Pentru cel care este conștient de moartea sa cotidiană, de omorârea cotidiană a iubirii, numai biruința lui Hristos asupra iadului și a morții poate "da viață".

Omul care a traversat potopul mării întoarceri și a presimțit "revelațiile morții" este de acum înainte stăpânit de o "dureroasă bucurie". Iată-l pătruns de tandrețe în toată ființa sa, nu ca simplu refuz al patimii, ci ca patimă transfigurată de cea

a Domnului. Devine capabil de a-l întâmpina pe celălalt nu ca pe un dușman, ci ca pe un frate – misterioasa “iubire a vrăjmașilor”, din Evangheliile –, de a-l primi fără a-l judeca și poate de a găsi cuvintele care să-l trezească la rândul lui. Fără a o căuta, el va fi altul în cuvintele și în gesturile cele mai obișnuite, lăsând să se înțeleagă că totul are un sens, că moartea n-are ultimul cuvânt.

Nu se poate pătrunde în înțelegerea omului în Hristos decât prin pocăință și rugăciune. În acest fel s-ar putea vorbi, poate, însă printr-o oarecare tăcere, care este adorație și grijă afectuoasă, cu o oarecare capacitate de a dezvălui în celălalt, în destinul unei persoane, precum și în istoria oamenilor, făgăduința de viață, șansa de frumusețe. Cuvintele care vin dintr-o inimă curată pot fecunda o altă inimă. Precum Moise pe Sinai nu poate vedea pe Dumnezeu decât “din spate”, tot așa cuvintele devin spatele tăcerii, precum și spatele păcii. Și această pace, de la arătările Celui Înviat ucenicilor Săi – “Pace vouă” – și până la slujbele de azi – “Cu pace Domnului să ne rugăm” –, mărturisește prezența Lui. Blândețea celor tari face din om un pom al păcii – “și va fi ca un pom răsădit lângă izvoarele apelor, care rodul său va da la vremea sa și frunza lui nu va cădea și toate câte va face vor spori” (Ps.1, 3). Au fost masacrați arborii sub pretextul că ei nu servesc la nimic. Astăzi însă se observă că fără arbori pământul nu mai este rodnic. Acest timp are nevoie de oameni care să fie ca arborii, grei de o pace tăcută care se înrădăcează în același timp în plin pământ și-n plin cer.

2.

Persoana după chipul lui Dumnezeu*Omul făptură*

Faptul că omul nu-și este suficient, că nu se poate împlini fără a se întoarce către Necunoscutul care îi este temei și care îl cheamă, se rezumă în această afirmație a credinței: suntem făcuți, suntem făpturi.

E important să nu se folosească aici cuvinte statice, care obiectivează. Tendința pe care noi o avem este de a juxtapune Făcătorul și făptura. Ar trebui dimpotrivă, să sesizăm că făpturile nu există decât în Dumnezeu, în voința Sa creatoare, tocmai aceasta făcându-le diferite de Dumnezeu. Toți, într-o zi, va trebui să formulăm într-un fel sau altul admirabila rugăciune pe care Dostoievski o pune pe buzele pelerinului Macarie: “Totul este întru Tine, Dumnezeul meu, eu însumi sunt întru Tine: primește-mă”. Dumnezeu primește totdeauna, dar trebuie ca omul, în mod liber, să ceară să fie primit. “Făpturile, scria în veacul trecut mitropolitul Filaret al Moscovei, sunt așezate pe voința creatoare a lui Dumnezeu ca pe un pod de diamant, între adâncul nesfârșirii dumnezeiești și adâncul propriului lor neant”. Neantul, prin

definiție, nu este "ceva". Este un concept limită care semnifică faptul că omul nu există prin sine însuși, ci că Dumnezeu constituie "originea sa, centrul său, țelul său" (Sfântul Maxim Mărturisitorul), că El îi dă, cum zicea Pavel atenienilor, "viața, mișcarea și ființa" (F.A.17, 28).

Astfel, omul nu poate exista fără Dumnezeu, nici în afară de Dumnezeu. Nu este nimeni care să o poată face. Prin însăși viața sa, omul se înrădăcește în Cel singur Viu. În Islam, unii spirituali spun că primul strigăt al noului născut și ultimul suspin al agonizantului compun și proclamă Numele lui Dumnezeu. Fiecare bătaie a inimii noastre este un act de credință. A trăi nu poate să nu fie o sărbătoare. De aceea, atunci când Alioșa Karamazov încearcă să întoarcă pe fratele său Ivan din calea nihilismului, el îl imploră să iubească viața, să îndrăznească să se încredințeze acestei mari iubiri care există în el; abia după aceea va avea posibilitatea să-i caute sensul. De aceea astăzi, în ciuda aparentei victorii a nihilismului, sunt totuși atât de puține sinucideri.

A iubi viața, înseamnă a presimți acest har de început, care face ca să nu putem exista decât în Dumnezeu, căci viața este nedespărțită de har.

"Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața (nările) lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie", spune Facerea (2, 7).

Această viziune este adesea astfel comentată de Părinți: harul necreat, spun ei, care este lumină și foc, se află implicat în însuși actul creator. Omul primește deodată viața și harul. Harul se află în primul rând în faptul însuși de a exista.

Grigorie de Nazianz merge chiar foarte departe, vorbind, în acest sens, de o "țâsnire a dumnezeirii" (*Despre suflet*, P.G., XXVII, 452). Pentru el, însăși Suflarea lui Dumnezeu, Duhul Sfânt, constituie principiul existenței noastre. El nu numai că fecundează – «clocește» – apele originale, dar se concentrează în existența personală a omului, unde culminează și se depășește viața universală.

Literatura din țările care au fost marcate de geniul Ortodoxiei dă mărturie despre acest har fundamental, chiar și când e vorba de o literatură care se vrea atee. O nuvelă a lui Kazakov, un cântec al lui Theodorakis, slujesc în felul lor "harul de a fi". Acesta transfigurează «nihilismul tragic» al lui Kazantzakis. În lumea marcată de creștinismul oriental, chiar dacă Dumnezeu este negat, energiile divine rămân, presimțindu-se.

Vocația omului este de a deveni, în mod liber și conștient, slujitorul acestei mari taine. Omul cu adevărat natural este cel ce se recunoaște făptură purtată de har, chemat la unirea cu Făcătorul său.

Nimic nu poate fi neutru. Umanismul modern nu s-a putut dezvolta decât datorită faptului că era purtat tainic de revelația creștină a divino-umanității. Moartea lui Dumnezeu antrenează moartea omului. Deja Grigorie de Nyssa zicea că cel care nu-și află chipul în lumina Duhului se vede împopoțonat cu o mască demonică, iar masca riscă să se întrupeze și să devină mutră. În epoca noastră, Nicolae Berdiaev a spus că sensul istoriei se rezumă puțin câte puțin la alegerea între "divino-umanitate" și "bestialo-umanitate".

La originea noțiunii de persoană: teologia trinitară.

Omul, în condiția sa de făptură, nu este doar o natură creată – el este o existență personală.

Avem impresia că știm din start ce este persoana. Dar teologul, când examinează cele spun despre ea filosofii și psihologii, are impresia că e vorba doar de ceea ce este mai bun în individ, de tensiunea sa către persoană. În ce privește taina însăși a acesteia, singură contemplația Treimii ne poate face să o sesizăm.

Totul este spus în rugăciunea lui Hristos zisă «arhierească» – pe care o găsim în Evanghelia după Ioan: “Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia întru Noi să fie una. (...) Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine...” (In.17, 21-23).

Totuși, numai în secolul al IV-lea se precizează marea teologie trinitară, ca reacțiune împotriva a două încercări contradictorii de «explicare», dintre care una confunda Persoanele divine, iar cealaltă le separa. Între primul sinod ecumenic de la Niceea și cel de-al doilea, de la Constantinopol, Sfântul Atanasie insistă asupra tainei unice Ființe a Fiului și a Tatălui. Fiul este *homousios* cu Tatăl: adică nu de “aceeași” ființă – căci “aceeași” ar putea desemna o simplă similitudine –, ci de o ființă absolut *identică*.

Puțin mai târziu, gândirea capadocienilor – Vasile de Cezareea, zis Cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa

– va sublinia de o manieră antinomică diferența inconfundabilă a Tatălui și a Fiului: Fiul este identic după ființă cu Tatăl, dar este în același timp absolut unic, precum și Tatăl este unic. Și capadocienii arată de asemenea că Duhul Sfânt, mult timp confundat cu prezența dumnezeiască pe care o comunică, participă și El la această “consubstanțialitate” (de-o-ființiune), păstrându-și tainica unicitate. Pentru a se pune într-un mod cât mai conștient în slujba Celui Viu, Părinții secolului al IV-lea au realizat o veritabilă revoluție a limbajului și a gândirii.

Celălalt și unul, marea revelație biblică a lui *Eu* și a lui *Tu*, rămâneau noțiuni dificile pentru filosofii antici. În tradiția «inițiativă» pe care o sistematiza Plotin, când *Tu*-ul, celălalt, se confunda împreună cu *Eul* în Unul impersonal, când indivizii apăreau asemănători, dar separați. Vocabularul însuși purta urmele acestor incertitudini. Grecesul *prosôpon*, ca și latinescul *persona*, păstrează ceva din sensul lor original care desemnează masca de teatru. De aceea Părinții au evitat aceste cuvinte, preferând să schimbe, cu un sens nou, un termen banal care nu mai era nici măcar filosofic, dar servea în viața curentă pentru a desemna un lucru luat mai mult în particularitatea sa. Este vorba de cuvântul *ipostas* pe care noi îl vom traduce prin Persoană, cu majusculă, pentru a evita confuzia cu uzajele filosofice.

Ipostas era aproape sinonim cu *ousia*, pe care îl găsim în *homousios*, și care înseamnă ființă, natură (sau, în mod banal: un lucru). Dar, cum am spus, primul dintre aceste cuvinte marca mai degrabă particularitatea, iar cel de-al doilea caracterul comun.

Părinții au numit *ipostas* pe Tatăl, sau pe Fiul, sau pe Duhul,

fiecare în originalitatea sa incomparabilă. Și au numit *ousia* identitatea lor.

În acest fel au formulat ei antinomia care învăluie taina însăși a Iubirii.

Logica de după cădere opune sau confundă. Ori dogma Treimii sugerează coincidența unității absolute și a diversității absolute în Izvorul divin. Trei este aici un număr “meta-matematic” (Sfântul Vasile cel Mare) care, mereu identic cu Unul, semnifică depășirea infinită a opoziției, nu prin resorbție în impersonal, ci în plinătatea iubirii, într-o diferență transparentă, în care fiecare Persoană, departe de a se opune, le situează pe celelalte. Fiecare apare atunci ca un mod unic de a face să subziste aceeași Ființă (esență), de a o primi de la celelalte și de a le-o dăru, în această “imobilă mișcare de iubire” de care vorbește Maxim Mărturisitorul. Este un fel de dans al iubirii în care fiecare se golește de sine, pentru ca celălalt să fie pe deplin: și prin aceasta, el însuși este de asemenea pe deplin!

Astfel, Treimea desemnează *Identitatea Unicilor*: nu doar ca plinătate, ci și ca izvor al existenței personale în iubire.

Persoană și natură (fire)

Vom evoca mai întâi taina Persoanei create, într-o perspectivă verticală, în relația ei pe de o parte cu Dumnezeu care-o cheamă, pe de altă parte cu firea umană pe care ea trebuie s-o asume, ale cărei dimensiuni «pan-umane» și cosmice le vom examina în capitolele următoare.

Cum bine a arătat-o Vladimir Lossky, caracterul supranatural al persoanei se precizează în dogma de la Calcedon. Aceasta subliniază unitatea umanității și a divinității (în Hristos). Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, este desăvârșit în ce privește umanitatea Sa. Această umanitate integrală înglobează văzutul și nevăzutul din om, adică trupul și sufletul “rațional”. Cuvântul “rațional” traduce prost aici pe cel grec care se referă la minte ca partea cea mai fină, “cea mai înaltă” a sufletului, capacitate duhovnicească prin care firea umană se deschide Duhului. Hristos are deci o umanitate deplină, compusă dintr-un suflet duhovnicesc și dintr-un trup. Cu toate acestea El nu este o persoană umană, pentru că El este Cuvântul întrupat, Fiul împreună-veșnic cu Tatăl, deci o Persoană divină. Aceasta vrea să spună că în om, persoana nu se identifică nici trupului, nici sufletului și nici duhului. Ea ține de o altă ordine a realității.

Vedem că în antropologia creștină, distincția fundamentală nu este cea dintre suflet și trup, nici cea dintre suflet și duh. Gândirea Părinților și a nevoitorilor, în ciuda influenței dualismului elenist, a rămas credincioasă gândirii biblice care consideră omul într-o unitate pe care Dumnezeu o transcende în mod radical și pe care o poate în întregime transfigura. Unitatea psiho-somatică pe care o subliniază azi științele umane, nu produce deci nici o dificultate punctului de vedere autentic creștin.

Adevărata distincție este cea între *natură (fire)* și *persoană*.

Natura ține de întrebarea: ce este *aceasta*? Întrebarea este neutră, fiind vorba de neutrul conceptului. Persoana însă transcende orice întrebare. Ea este non-conceptualizabilă.

Persoana, spune Lossky, este "ireductibilitatea omului la natura sa"; persoana este ireductibilă. Răsăritul necreștin o reduce prin asceză, iar Apusul post-creștin prin științe. Răsăritul smulge metodic «pieile moarte», cosmice, biologice, sociale, psihologice și absoarbe omul în transpersonal. Apusul analizează metodic determinările și așteaptă mântuirea din impersonal: cură psihanalitică sau revoluție socială.

Persoana însă dorește divino-umanitatea. Conivența sa cu Dumnezeu Cel Viu constă în a fi ca și El tainică, enigmatică, neobservată: "Adânc pe adânc cheamă" (Ps.41, 9; *n. trad.*). Nu ne putem apropia de taina Celui Viu decât printr-o teologie «negativă», care neagă orice limitare conceptuală în ceea ce-L privește pe Dumnezeu. Nu înțelegem, de asemenea, persoana creată, decât printr-o antropologie «negativă». În acest sens ascezele Răsăritului necreștin și analizele științifice ale Apusului sunt prețioase: nu pentru că ne spun ce e persoana, ci pentru că ne permit să înțelegem ce nu este ea. Pentru a percepe taina persoanei, trebuie depășit întreg contextul ei natural, învelișul ei cosmic, colectiv, individual, tot ce poate fi sesizat. Sesizăm totdeauna firea, dar nu sesizăm niciodată persoana. Nu sesizăm decât obiecte, fie ele și obiecte de cunoaștere. Persoana nu este un obiect de cunoaștere; nu mai mult decât Dumnezeu. Ca și Dumnezeu, ea este incomparabilul, ineputabilul, «fără-fund»-ul. Putem pune în serie indivizi, făcându-i să intre în colectivități. Persoana însă este întotdeauna unică. Ea deșiră colectivul, este «breșă» în univers.

Pentru a cuprinde taina persoanei, trebuie împinsă mai departe paralela între teologia negativă și antropologia negativă.

Dumnezeu, "mai mult decât Dumnezeu", este nu numai dincolo de orice afirmație, ci și dincolo de orice negație. Adâncul se descoperă a fi Iubitorul care transcende propria și transcendență pentru a veni să caute "oaia cea pierdută" - toată umanitatea și fiecare dintre noi - și să se facă pentru ea "Pâine a vieții". Numele propriu al Celui Viu este unul expropriat: Iubirea se dezvoltă pe Cruce. Teologia negativă ajunge la paradoxul "Celui Viu răstignit", "Celui Neajuns" care se dăruiește total dar rămâne ascuns de către însăși strălucirea luminii Sale. Cu cât îl găsim pe Dumnezeu, cu atât îl căutăm mai mult; participarea introduce în ineputabila reciprocitate a Uni-Trinității.

Noi regăsim, prin prelungirea în Hristos a modului de a fi al Treimii, aceeași dinamică în cunoașterea aproapei. Absență din analizele rațiunii datorită revărsării proprii sale lumini, persoana se dezvoltă în iubire. Dincolo de toate cunoștințele care se pot acumula de o ființă umană, deschiderea spre Revelație necesită rugăciune, atenție, la limită moartea propriului eu: cunoașterea persoanei este *necunoaștere*, "noapte dincolo-de-lumină" a iubirii.

La început chipul se luminează pentru o clipă. Chipul - acest loc prin excelență unde natura se face permeabilă persoanei mai întâi prin transparența ochilor. Pentru o clipă, chipul nu este văzut prin opacitatea naturii, ci în Dumnezeu. Și totul, în acel moment, se inversează. Departă de a se explica prin lumea în care «se scaldă», persoana, prin prezența ei, luminează deodată lumea, ne descoperă semnificația ei. Loviturile date de timp și de suferință acestui trup, oboseala care îl îngreunează, zbârciturile care-l înfierează, totul devine semn miraculos al unei

existențe personale. Primim o capacitate nouă și proaspătă de uimire, de mirare.

“Copacul era aproape acoperit de zăpadă; ramurile și fructele sale erau pe jumătate înghețate. Cele două ramuri ninse care i se întindeau în întâmpinare, îi amintiră brațele lungi ale Larei, frumoasa lor rotunjime buclată. El se prinse de ele și trase copacul către el. Ca și cum i-ar răspunde, copacul revărsă o rafală de zăpadă care-l acoperi din cap până-n picioare. Fără a pricepe ce zice, el bălbâi: Te voi revedea, frumoasa mea, prințesa mea... , preaiubita mea perlă roșie” (Boris Pasternak, *Doctor Jivago*, cap.XII).

Noi suntem fără încetare ispitiți de a judeca în loc de a întâmpina. Punem mereu eticheta pe celălalt. A pune eticheta, înseamnă a nu mai vedea. Cunoașterea, mai ales a celorlalți, este un mod de a se liniști sau de a-și justifica patima. Urile colective au justificat toate sadisme. Călăul și amantul, perversi, au în comun aceea că doresc să posede o persoană. Dar nu se posedă decât cadavrele. Cunoașterea adevărată a celui alt, adică necunoașterea lui, cere deodată riscul și respectul. Dumnezeu n-a cunoscut pe deplin omul decât pe cruce! *O vulnerabilitate infinită este cauza acestei necunoașteri în care, cu cât cunoscutul este cunoscut, cu atât el se dezvăluie mai necunoscut.*

Nu, Dumnezeul creștinilor nu este vârf – liniștitor și lămurit – al unei piramide a ființelor. El este Adâncul care dezvăluie peste tot adâncuri și care face un necunoscut din ființa cea mai familiară. Și iată-ne ca niște speologi amețiți, cărora fiecare chip le dezvăluie fața ascunsă a pământului.

Uimirea este cea care angajează.

“Nu încerca să deosebești pe cel ce e vrednic de cel ce nu este; toți să fie egali în ochii tăi, pentru a-i iubi și a-i sluji... N-a mâncat oare, Domnul la masa vameșilor și păcătoaselor fără să-i respingă pe cei nevrednici? Astfel, tu vei face același bine și vei da aceeași cinste... necredinciosului, criminalului, cu atât mai mult cu cât și el este un frate pentru tine, pentru că participă la unica fire umană” (Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul 11).

Vocația Sfintei Tereza de Lisieux s-a născut din rugăciunea ei pentru un criminal despre al cărui destin cumplit vorbeau ziarele. Ea se simțea ca și mama lui.

Criminalul este exemplul celor pe care noi preferăm să-i ignorăm. Însă primul pe care Hristos îl asigurase că va fi “astăzi cu El în rai” era un criminal răstignit. E momentul în care se consacrează taina persoanei.

În secolul al XX-lea, reduționismele filosofice au devenit reduționisme istorice. Cine va spune legătura dintre Nietzsche și Hitler, dintre Marx și Stalin, dintre Pavlov și Freud, dintre societatea vidului și cea a «fericirii»? Sângele mucenicilor și mai ales rugăciunea lor pentru călăi, realități trăite în Uniunea Sovietică și în lagărele naziste, au mărturisit despre caracterul ireductibil al persoanei.

Astăzi, atâtea răzvrățiri, în disproporție cu cauzele ce și le acordă, arată că omul vrea depășirea (de sine) și bucuria, și nu această fericire de care e obsedat: fericirea vitei bine hrănite, bine spălate, bine psihanalizate, gravată de impresii agreabile și de orgasme științifice reușite. Se

pot furniza omului pâă și rețete de extaz, pentru a-l elibera de remușcări*.

Însă omul este o persoană după chipul lui Dumnezeu, iar chipul tinde către Modelul său.

Omul după chipul lui Dumnezeu

Filosofilor antichității le plăcea să sublinieze locul axial al omului în univers. Omul, spuneau ei, este singurul animal care stă în picioare, drept, deținând astfel dimensiunile simbolice ale spațiului, mai ales partea de sus, care e cerească, și cea de jos, pământească. Celelalte animale merg în patru labe sau se târăsc. Spațiul lor este în întregime pământesc; numai prin om ele sunt legate de ceresc. Desigur, copacul și stâncă se înalță pe verticală, simbolizând astfel axa lumii, dar nu au mișcarea, adică libertatea de a orienta - sau «dezorienta» - spațiul, de a exprima - sau reprima - rugăciunea care constituie în mod nevăzut firea lucrurilor, tainica lor «sacramentalitate».

Toate marile tradiții spirituale cunosc aceste simboluri. În Extremul Orient de pildă, ideograma care desemnează omul îl arată ca intermediar între cer și pământ. În Japonia, când se face un buchet se pune o ramură pe orizontală, care este «pământul», și o alta pe verticală, «cerul»; o a treia, între cele două, înălțând pământul și aplecând cerul, care semnifică omul în mijlocirea sa cosmică.

Sfinții Părinți au reluat aceste teme, subliniind că omul

* În sensul de pocăință - gr. *metanoia*; n. trad.

unește văzutul cu nevăzutul, că recapitulează în el universul.

Cu toate acestea, pentru Părinți, adevărata măreție a omului nu este faptul de a recapitula universul, ci de a fi după chipul lui Dumnezeu. "Nu este nimic remarcabil, scrie nu fără umor Grigorie de Nyssa, în aceea că omul este chip și asemănare a universului, căci pământul trece și cerul se schimbă... Crezând că firea umană este exaltată prin acest nume grandios (de microcosmos: sinteză a universului), se ignoră faptul că omul se află «onorat» astfel cu calități ale țăntarilor și ale șoarecilor" (P.G., XLIV, 1770-1801).

Prietenul lui Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, spunea: "În calitate mea de pământ, sunt legat de viața de aici de jos, dar fiind și "parte" dumnezeiască, port în inima mea dorința veșniciei" (P.G., XXXVII, 452).

Astfel, omul - ca și Dumnezeu - este o existență personală. El nu este o natură oarbă, o stâncă, un copac. El trebuie să cuprindă, să exprime și să califice firea sa cu conștiință și cu responsabilitate, depline: firea sa trebuie să răspundă chemării lui Dumnezeu. Chipul nu este deci *ceva* în om: el este în același timp năzuința firii sale și libertatea persoanei sale.

În timp ce pentru multe tradiții arhaice, și până azi în India, omul se mântuiește dilatându-se în imensitatea cosmosului și absorbindu-se prin ea într-un divin impersonal, pentru Sfinții Părinți omul trebuie să «personalizeze» universul. Nu să se mântuiască prin el, ci să mântuiască universul, împărțându-i harul. Dar simultan, omul trebuie să descifreze smerit "Biblia lumii", trebuie să se supună vieții în totalitatea ei, pentru a o face să crească întreagă, exprimând și favorizând tainicul elan al pro-

slăvirii ei. Dorința modernă de a stăpâni natura ca pe un mecanism, ca pe un ansamblu de lucruri și energii care se folosesc fără respect, este la fel de străină adevăratului creștinism, ca și «cosmizarea» impersonală a orientalilor. Am putea să ne întrebăm dacă puterea fără dragoste a Occidentului modern nu este reversul unui creștinism devenit religie individualistă a «sufletului» – “Dumnezeu și sufletul meu” – incapabil de a asuma profunzimile naturii în om și împrejurul lui.

Într-o grădină sau pe o stampă din Extremul Orient, natura se dizolvă subtil în ape și neguri: ca un fulg în care se condensează și se disimulează o veșnicie fără chip. Într-o metropolă din Extremul Occident, natura este devorată de tehnică: omul împărățește singur, în puterea și plăcerile lui; cerul lui Dumnezeu care se dilată întru nesfârșit, este ciuruit de zgomot și învăluit de negură; noaptea lăsată de Dumnezeu, noapte de neliniște și credință, este abolită de lumini.

O biserică romană sau bizantină însă, reprezintă pământul și-l binecuvintează; împrejurul ei, dragostea răbdătoare a omului, sângele martirilor, mormintele pecetluite cu crucea biruinței, au umanizat natura: și această stăpânire nu abolește, ea eliberează rugăciunea de lucruri. În liniștea criptei, apa sfințită și Fecioara înnegrită proslăvesc sfințenia uterină a Pământului. În absidă sau pe cupolă, binecuvântarea Cerului radiază dintr-un chip – chipul omenesc al lui Dumnezeu, Icoana Celui Înviat.

Atunci se pune întrebarea: De ce Dumnezeu l-a făcut pe om tragic de liber, tragic de responsabil – sarcină atât de grea încât o depunem fără încetare la picioarele idolilor și ale

inchizitorilor? Răspunsul mării Tradiții creștine este unanim: Dumnezeu l-a făcut pe om liber, pentru că îl cheamă la îndumnezeire – la o condiție divino-umană în care umanitatea sa transfigurată își va găsi împlinirea. Ori, această chemare cere un răspuns liber. Unirea care ar veni dintr-o simplă atracție ar fi automată, animalică, nevrednică de o existență personală care presupune, în însăși consimțirea sa, o deplină responsabilitate.

Desigur, există o dragoste ne-personală, care este mișcarea dorinței. Unii contemplativi au pus accentul pe această întoarcere spontană a firii către Originea ei. Pentru Dionisie Areopagitul de exemplu, lumea este un fel de imensă liturghie, un fel de dans sacru gravitând în jurul Centrului divin, ca înghițit de atracția Sa. Cu toate acestea, Dionisie nu a intrat în Tradiție decât corectat de către Maxim Mărturisitorul, care, prin opera și prin destinul său, a pus accentul pe teribila libertate a omului.

De aceea Adam trebuia să treacă prin punerea la încercare a libertății sale, pentru a crește către o iubire conștientă. De aceea Iubirea jertfelnică n-a putut să se dezvăluie înainte de a fi lucit cuțitul lui Avraam în ochii lui Isaac și de a fi răsunat strigătul lui Iov, acea invocare a unui Dumnezeu care transcende propria Sa putere. De aceea poporul ales a fost un popor încăpățânat, care și-a primit numele – Israel – după lupta nocturnă cu Nenumitul. De aceea, în sfârșit, când Dumnezeu a asumat destinul lui Isaac, destinul lui Iov, a venit în taină, în așa fel încât numai iubirea liberă a omului să-L poată recunoaște într-un rob răstignit, pătat de sânge și scuipat. Nici chiar Cel Înviat nu se impune: Maria Magdalena Îl recunoaște în grădină într-un strigăt de credință și de dragoste; la fel și ucenicul mult-iubit, pe malul

Iacului. Dumnezeu nostru vine în taină și Biserica însăși, în care Duhul ne integrează trupului euharistic al Celui Înviat, este o taină a cărei sfințenie ne este ascunsă de atâta «zgură» a istoriei. Omul nu poate să-L iubească cu adevărat pe Dumnezeu decât pentru că-L poate refuza. Cartea cheie a Bibliei, în această perspectivă, ar putea fi Cântarea Cântărilor, acea lungă căutare a unuia de către celălalt. Dumnezeu caută omul, mai mult decât caută omul pe Dumnezeu.

Riscul asumat de către Dumnezeu

Omul, ființă personală, constituie coroana creației. Cu el, atotputernicia lui Dumnezeu face loc unei noutăți radicale. Nu un reflex mort sau o marionetă, ci o libertate care poate să hotărască împotriva lui Dumnezeu, să-L excludă din creația Sa, să compromită desăvârșirea acesteia.

Pe culmea atotputerniciei creatoare – căci numai iubirea dătătoare de viață poate face viu și liber – se înscrie astfel riscul. Atotputernicia se împlinește limitându-se. În actul creator însuși, Dumnezeu se limitează într-un fel, se retrage, pentru a dărui omului spațiul libertății. Culmea atotputerniciei tănuiește astfel o neputință paradoxală. Și aceasta este posibilă deoarece culmea atotputerniciei este iubirea, iar Dumnezeu poate totul, mai puțin să-l constrângă pe om să-L iubească. Știm că a intra în iubire, înseamnă a se deda fără menajament celei mai grele suferințe, aceea a refuzului și a abandonului din partea celui (cele) pe care-l (o) iubim. Creația este la umbra Crucii. Mielul lui

Dumnezeu, zice Apocalipsa, este jertfit de la începutul veacurilor.

Voința divină se supune totdeauna tatonărilor, ocolurilor pe care le face omul, revoltelor lui, pentru a-l aduce pe acesta – poate – la o consimțire liberă. Aceasta este «pedagogia» lui Dumnezeu. Dar însăși această imagine apare incompletă în momentul în care L-am sesizat pe Dumnezeu ca pe un cerșetor de iubire așteptând la poarta sufletului, pe care niciodată nu îndrăznește să o forțeze. “Și de fapt El nu se mulțumește doar să cheme la Sine pe sclavul pe care l-a iubit, ci coboară El Însuși și-l caută; El, bogatul, vine către sărăcia noastră, vine El Însuși, își mărturisește dragostea și se roagă să I se plătească în schimb. În fața refuzului nu se retrage. Când i se răspunde cu obraznicie, nu se mânie. Respins, El așteaptă la poartă și face totul pentru a se arăta iubitor; rabdă loviturile și chiar moartea...” (Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, VI, A, I).

Iubirea lui Dumnezeu este astfel spațiul libertății mele. Dacă nu este Dumnezeu, eu nu sunt decât o participantă a societății și a universului, supus determinismelor lor și în definitiv morții. Dar dacă Dumnezeu este iubirea răstignită, îmi este oferită o libertate fără limite, o participare la libertatea însăși a lui Dumnezeu.

Maxim Mărturisitorul distinge foarte clar în om două tipuri de libertate: cea a firii sale și cea a persoanei sale. Prima dintre ele se materializează în atracția firii sale profunde către Dumnezeu, în împlinirea ei în iubire. Cu toată ființa sa omul dorește de fapt iubirea și-și găsește împlinirea în ea. Omul ascunde în el o “imensă capacitate de iubire și de bucurie, care intră în acțiune din clipa când Frumosul prin excelență, când

Preaiubitul i se înfățișează” (Nicolae Cabasila, *ibid.*, II, E). În marele consimțământ la iubire, firea omului găsește ceea ce dorește, ajunge la spontaneitate, la libertate.

Hristos restaurează în Sine această plinătate. E suficient să fim altoiți prin botez și euharistie pe Trupul Său îndumnezeitor, pentru ca să țâșnească din străfundul nostru dinamismul care unifică.

Însă, ne amintește Maxim Mărturisitorul, există și o altă libertate, personală în exclusivitate. Această libertate nu poate fi constrânsă, nu poate fi sub nici o formă modificată din afară.

Dacă Hristos restaurează, dacă înnoiește firea noastră, El nu poate lua asupra Sa libertatea noastră personală, căci persoana este un absolut pe care nimeni, nici chiar Dumnezeu nu o poate asuma și transforma. Față de această libertate, Dumnezeu nu poate face nimic altceva decât să încerce să o convingă prin mărturisirea iubirii Sale. Atunci El Se întrupează, pătimește și moare pentru noi, căci “nu este dragoste mai mare decât aceea de a-ți da viața pentru cei pe care îi iubești”. Din iubire pentru om, El se micșorează pe Sine, lasă să intre în El toată disperarea umanității separate (de el), încât o prăpastie de negândit se deschide între Dumnezeu și Dumnezeu, între Tatăl și Fiul răstignit, ca și cum Dumnezeu murind în trup pe Cruce, ar cunoaște starea cea mai infernală a ateismului: “Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” Antinomia fără măsură a Dumnezeului Celui Viu și a Celui Răstignit mărturisește omului că Dumnezeu este Iubire fără măsură, iar Maxim Mărturisitorul, și mai apoi Nicolae Cabasila, au vorbit în acest sens de o “iubire nebună”.

“Două particularități îl caracterizează pe cel ce iubește și îi asigură biruința: faptul de a face bine, prin toate mijloacele, obiectului iubirii sale și, la nevoie, de a suferi pentru el dureri și chinuri teribile. Această a doua mărturie de iubire este mult superioară celei dintâi. Ori, Dumnezeu era neputincios să o dea, fiind nepătimitor... Atunci El născocesc această umilință, caută să Se pună în starea de a putea îndura dureri și chinuri pentru a convinge de iubirea Sa pe cei pentru care va suferi atât” (Nicolae Cabasila, *ibid.*, IV, A, I).

În cazul acesta iubirea răspunde iubirii și libertatea personală învie din ea însăși. În definitiv “omul nu cedează decât sub greutatea umilinței extreme a lui Dumnezeu” (Maxim Mărturisitorul, *Epistola a doua către Toma*).

În Hristos, Dumnezeu și-a iubit proprii vrăjmași mai mult decât pe Sine Însuși! Aceasta este taina iubirii personale. Precum Dumnezeu, omul devine capabil de a-l iubi pe celălalt mai mult decât pe sine - nu mai mult decât existența sa personală (“iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți”), dar mai mult decât propria-i fire, decât propria-i viață. Omul devine pe deplin persoană în momentul în care își depășește propria fire, dându-și viața nu numai pentru prietenii săi, ci chiar și pentru vrăjmașii săi. De aceea, după spusele Sfântului Siluan din Muntele Atos, “iubirea vrăjmașilor” este singurul criteriu infailibil al progresului nostru spiritual.

* Aici în sensul autentic de “bătrân”: sl. *starîi*, înțelept; n. trad.

De la chip la asemănare

Faptul că omul este creat după chipul lui Dumnezeu înseamnă deci că el este creat după chipul lui Hristos. Numai în Hristos omul se regăsește cu adevărat. Numai El este pe deplin omul Fericiiilor (Mat. 5, 3-12), săracul care se primește fără încetare din mâinile Tatălui și a cărui blândețe împăratească transformă pământul în euharistie, "inima curată", ca un lac al păcii în care fiecare își descoperă adevăratul chip, mărturisitorul dreptății înaintea lui Dumnezeu și fratele, împotriva conformismelor puterii și orgoliului, făcătorul de pace care-și dă viața pentru prietenii Săi și-și înviază vrăjmașii. În Cel înviat, omul descoperă sensul pământului, scopul creației. Chipul lui Hristos este în mod inseparabil chipul lui Dumnezeu, singurul chip care nu se închide niciodată, pentru că transparența sa e infinită, este singura care nu pietrifică niciodată ci eliberează. El este Chipul chipurilor, cheie a tuturor chipurilor.

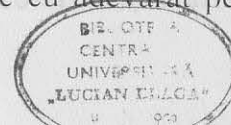
Totul a fost făcut de către Cuvântul în vederea întrupării Sale îndumnezeitoare. "Întru El, spune apostolul, au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ... Toate s-au făcut prin El și pentru El" (Col. 1, 16). În Hristos se dezvăluie "taina cea din veci ascunsă" (Col. 1, 26). "Cu acest scop, comentează Sfântul Maxim, adică pentru unirea umanității și a divinității în Hristos a făcut Dumnezeu toate făpturile" (P.G., XC, 621 A). Și Grigorie Palama insistă: "Crearea omului după chipul lui Dumnezeu s-a făcut prin El,

prin Hristos, pentru ca omul să nu poată fi despărțit de prototipul său" (*Omilia a VII-a la Paști*).

Chiar în sânul Treimii, Fiul apare ca Arhetip veșnic al omului, ca acel Om ceresc despre care vorbesc vizionarii Vechiului Testament, care contemplează în El Prototipul omului și întrevăd astfel pe Adam cel de pe urmă. Căci "Dumnezeu n-a făcut firea umană pentru nimic altceva decât pentru a primi de la ea pe Maica de care avea nevoie pentru a se naște" (Nicolae Cabasila, *Omilie la căsătorie*). Dumnezeu l-a făcut pe om în perspectiva divino-umanității. Deci întreg destinul umanității este hristologic.

Omul încorporat în Hristos prin botez redevine chip al lui Dumnezeu. Dar depinde de el ca acest chip să fie adus în întregime la asemănare, născocind, în suflarea și focul Duhului, un mod personal, deci incomparabil, de a fi în Hristos. "Dumnezeu S-a făcut purtător de trup pentru ca omul să poată deveni purtător de Duh" spune Atanasie al Alexandriei (P.G., XXVI, 996). Numai unirea dintre libertatea noastră și Duh, prin nevoințele iubirii, poate să ne permită să împlinim chipul în asemănare, de a da propriul nostru chip și Trupului lui Hristos. Duhul și libertatea compun puțin câte puțin imensa comuniune a celor transfigurați, prin care transfigurarea universală, realizată tainic în Hristos se va arăta într-o slavă.

Dumnezeu a deschis umanității, în Hristos, căile vieții. El așteaptă acum liberul răspuns al omului, această "noutate a Duhului" de care vorbește apostolul și care se identifică în toată existența ce e cu adevărat personală, creatoare și în



comuniune. Biruința definitivă asupra morții, metamorfoza definitivă a istoriei și a universului în împărăția lui Dumnezeu, vor izvorî și izvorăsc deja din rugăciunea și iubirea activă a oamenilor care “respiră Duhul”.

“Iată că Domnul ne-a dat puterea să devenim pentru veșnicie fii ai lui Dumnezeu: de acum înainte mântuirea noastră stă în a voi” (Maxim Mărturisitorul, *P.G.*, XC, 953 B).

Taina chipului restaurat în Hristos și aceea a asemănării dobândite prin Duh și libertate, se întâlnesc în Maica Domnului, prima persoană creată care a dus trupul de pe pământ până în incandescența Împărăției. Nicolae Cabasila a spus astfel că Dumnezeu, atâta timp cât nu găsisese o mamă, era ca un rege în exil, ca un străin “fără cetate”. Și numai pentru că o tânără fată, în libertatea sa totală, a acceptat vestea îngerului, Dumnezeu a putut să ia trup, să intre în inima creației, să re-creeze lumea din interior. Căci trupul nu este nimic altceva decât lumea devenită interioară unei persoane și deci numai o persoană putea să o re-deschidă, în trupul său, Exilatului. Acolo, pentru prima dată de la eșecul originar, “noua Evă” a dezlegat tragedia libertății umane.

Ori, taina Fecioarei Maria se universalizează astăzi în Biserica Sfântului Duh. “În mod mistic, Hristos se naște în suflet, luând trup din cei ce sunt mântuiți, făcând din sufletul care-l naște o maică fecioară” (Maxim Mărturisitorul, *P.G.*, XC, 889 C). Nu este vorba de o continuare a întrupării, ci de actualizarea personală a ei, în Sfântul Duh. Hristos este cel care vine, Hristos-umanitate și Hristos-univers, care se

manifestă astfel puțin câte puțin: El este identic Celui Înviat, dar Viața are acum nenumărați ciorchini din care șiroiește vinul mării bucurii. Hristos care vine va fi într-un sens nou Fiul Omului: noi Îl naștem de fiecare dată când chipul hristic care ne întemeiază aduce roadă, într-o asemănare personală, prin veșnica tinerețe a Duhului.

Un teolog grec, Panayotis Nellas, a remarcat că de-a lungul veacurilor mulți ateii au avut pretenția că omul ar putea deveni Dumnezeu; dar nici unul, spune el, n-a îndrăznit să gândească că omul ar putea să-L nască pe Dumnezeu. Ori noi o afirmăm de fiecare dată când o venerăm pe Născătoarea de Dumnezeu, când întrezărim în chipul sfinților venirea Domnului întru slavă.

3.

Omul în comuniune***Singularul și pluralul***

Prin dimensiunea sa «verticală», existența personală se cufundă în plinătatea lui Dumnezeu. Dar Dumnezeul nostru nu este în El însuși singurătate. Oceanul ființei Sale vibrează de o infinită “mișcare de iubire”. Adâncul nu este întuneric nediferențiat. Există în El o reciprocitate, un schimb: Celălalt este în El, iar în comuniunea Uni-Trinitară se depășește dualitatea. Sau mai degrabă adâncul sugerează caracterul inepuizabil al Persoanelor și iubirea Lor, căci “Dumnezeu este iubire” – putem acum îndrăzni să o spunem fără a risca blasfemia unei aparente banalități. Și dacă “Dumnezeu este iubire”, persoana care se cufundă în El este prinsă în această mișcare, este deschisă de către El la comuniunea cu aproapele.

Reciprocitatea singularului și a pluralului se înscrie în Biblie încă din primul capitol al Facerii, când este vorba despre om: “Și a făcut Dumnezeu om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut: a făcut bărbat și femeie” (Fac.1, 27). Faptul că este vorba de bărbat și de femeie, adică și de o polarizare a

firii, nu schimbă nimic din deschiderea acestui text în ce privește singularul și pluralul. Căci femeia mea, chiar dacă eu sunt tentat să o uit, este mai întâi aproapele meu.

Misterul singularului și pluralului în om reflectă misterul singularului și pluralului în Dumnezeu. Precum unitatea esențială a lui Dumnezeu se realizează în iubirea personală, tot așa omul este chemat la asemănarea cu Dumnezeu realizând unitatea esențială cu toți oamenii. Firea umană, nu în sens filozofic, ci ca revelație, nu poate fi posesiunea unei singularități. Ea se manifestă în diversitatea de persoane, se identifică acestui mare schimb de viață care le face să existe fiecare pentru celelalte, prin toate celelalte. Spiritualitatea creștină – în sensul vieții în Duhul Sfânt – este cu necesitate o spiritualitate a lui “noi”, în care conștiința de sine se trezește în conștiința comuniunii. Cu toate acestea trebuie precizat că acest *noi* nu este nediferențiat, că el n-are nimic de-a face cu entuziasmele colective, că el trece întotdeauna prin întâlnirea cu aproapele, că el este pentru mine chipul aproapelui, fără număr desigur, ci de fiecare dată chip. “Noi”-ul creștin reflectă Treimea: în liturghiile răsăritene, în pragul rugăciunii euharistice, slujitorul proclamă: “Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim...”, și corul răspunde: “Pe Tatăl, și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită”. Străvechiul “sărut al păcii” care-i urmează ne amintește că acest “noi” creștin, precum Treimea, nu este fuziune, contopire, ci *unitate de unici*.

Prin aceasta spiritualitatea creștină se distinge de misticile și metafizicile Sinelui. În India de exemplu, ceea ce ar trebui numit enstază (căci este resorbție în *Sine* și nu tensiune către

Celălalt) se numeste *kaivalya*, adică «(însingurare)» («*esseulement*»). În experiența drogului, asupra căreia Huxley, Michaux sau Jünger ne-au dat mărturii literare, beatitudinea, chiar dacă este trăită de către mai multe persoane reunite în același loc, cufundă omul într-o singurătate totală. În acest moment, orice prezență străină care n-ar fi analogă și paralelă, adică cufundată într-o stare asemănătoare, provoacă o insuportabilă durere. Nu poate exista nimic de acest fel în autentică experiență creștină care, zicea Grigorie de Nyssa, este după “modelul Treimii”. Precum este un Dumnezeu în trei Persoane, tot așa în Hristos suntem “mădulare unii altora” și este un singur Om într-o mulțime de persoane – precum noi toți suntem chemați să devenim.

Cel care deschide căile unei veritabile *antropologii trinitare* este mai cu seamă Sfântul Grigorie de Nyssa, cel mai speculativ dintre Capadocieni. În mici tratate, considerate de către critică un pic prea repede ca fiind pur filologice, el se opune “greșitului obicei” care constă în a vorbi despre om la plural, iar despre Dumnezeu la singular (căci, în amândouă cazurile, pluralitatea personală nu pune în cauză unitatea ființei). În Hristos, în Noul Adam, ar trebui spus că “omul este unic în toți oamenii” (*Nu sunt trei Dumnezei, P.G., XLV, 117*). Gândirea religioasă rusă a secolului al XX-lea a reluat și precizat această certitudine, ca pentru a dezvălui exigența spirituală pe care o conține, dar o secularizează, socialismul. Părintele Serghie Bulgakov sublinia “întreaga umanitate a fiecărui om”. Cât despre Părintele Pavel Florensky, un mare savant, care cu acest titlu a putut rămâne în Uniunea Sovietică, acesta remarcă diferența

fundamentală între concepția în exclusivitate creștină și morala socială cea mai bine intenționată, pentru care oamenii sunt numai asemănători, pe când pentru cea dintâi ei sunt oarecum «consubstanțiali» (deoființă) ca și Persoanele Sfintei Treimi.

Când omul devine “ființă vie”, el se dilată mult dincolo de limitele sale individuale, se face imens în Trupul lui Hristos, nu mai este despărțit de nici o existență, nu numai în spațiu, ci și în timp. Tinde a purta în el întreaga umanitate.

Luate în sensul cel mai realist, aceste afirmații dau istoriei adevărata sa deschidere. Dacă există un singur om, atunci istoria este întotdeauna istoria mea, în sensul unei nesfârșite comuniuni. Dacă istoria este numai ruine și cenușă, istorie a morților și a morții, pentru ce ne-ar mai interesa? Aș vrea să amintesc aici o întâmplare personală. Aveam opt sau nouă ani, creșteam într-o lume – într-un mediu, și de asemenea într-o școală – atee, mai puțin în sensul negației cât al unei radicale absențe a lui Dumnezeu. Îmi plăcea mult istoria și, în acea zi, ascultam lecția profesorului despre Carol cel Mare, încoronat în anul 800, mort în 814. Mort... Mă cuprinse o zăpăceală: Mort! îmi zic. Toți sunt morți, toți acești oameni despre care este vorba în această carte. Atunci pentru ce mă mai interesează istoria? Mi-a trebuit mult timp pentru a găsi răspunsul: că istoria în definitiv este destinul omului cu Dumnezeu și că Dumnezeul nostru nu este Dumnezeul morților ci al viilor.

A justica binele

Păcatul este ceea ce transformă această unitate diversă într-o multiplicitate ostilă, într-un spațiu care separă, un timp care măcelărește, o limbă care nu mai poate exprima decât juxtapunerea sau posesiunea. De unde ușuratică blasfemie din mai '68*: "Iubiți-vă unii peste alții", în timp ce întâlnirea erotică însăși ne este dată ca un simbol, ca un cadru al comuniunii personale.

Universul păcatului este cel al indivizilor solitari care se sfâșie între ei. Una din tendințele fundamentale ale epocii noastre constă în a da situațiilor pur spirituale, și vindecabile numai prin sfințenie, o explicație pur istorică și în cele din urmă socială. Astfel, se vorbește de societatea de consum atunci când indivizii încă de la cădere nu încetează a se consuma reciproc și toți împreună natura înconjurătoare, care întotdeauna le plătește cu aceeași monedă. Cu adevărat, banul este un magnet puternic care face să urce păcatul la suprafața lumii, dar el nu-l inventează:

Îndrăgostitul, emoționat foarte, deasupra frumoasei sale aplecat,

Are aerul unui muribund mângâindu-și mormântul;

iar mama este ispitită mai degrabă să-și devoreze copilul, decât să-l aducă pe lume.

* Aluzie la mișcările de revoltă ale tinerilor francezi din anii '68, mișcări adesea violente (*n.trad.*).

Universul păcatului este cel al indivizilor deodată dușmani și semenii (de aceea faptul de a urî pe alții este condiționat de ura de sine, care este cea mai teribilă). Este aici o stranie monotonie. Dacă cei ce primesc spovedania, părinții duhovnicești, n-ar sesiza printre atâtea biete secrete, pe cel al existențelor personale, n-ar mai rămâne de repetat decât cuvintele Ecleziaștului: "Toate lucrurile se zburciumă... Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai întâmpla, căci nimic nu e nou sub soare" (1, 8-9).

A venit fără îndoială vremea de "a justifica binele", cum o vroia Soloviev, care intitula astfel una din cărțile sale. Nu plâpândul bine al moralismului, ci binele-și-frumosul ca participare la plinătatea lui Dumnezeu. Un bine care nu mai are gust de morală, ci de ființă și de comuniune. Căci inventivitatea, forța creatoare, noutatea, nu există decât în Duh. Răul în el însuși este un balon de neant. Este locul repetiției. Accentul se poate deplasa cu veacurile și civilizațiile în interiorul acestei morți și a acestui iad care ne învăluie, iar istoria răului s-ar putea retrasa. Dar n-ar mai rămâne nimic în sufletul istoricului decât orgoliul și disperarea, adică neant ce a venit la existență din libertățile noastre rătăcite. N-ar mai rămâne nimic, decât vertijul neantului.

Și faptul că poate să existe uneori o grandoare sălbatică, o inventivitate demonică în rău, vine tocmai din aceste libertăți care în același timp caută, refuză și imită Duhul de viață. La Ravena, într-un mozaic, Lucifer este reprezentat ca un înger foarte frumos, dar de o infinită nostalgie, de o infinită tristețe, pentru că el este lângă Hristos dar nu vrea să-L vadă. (De aceea tristețea, ceea ce Sfântul Pavel numește "tristețea care aduce

moarte”, II Cor.7, 10, este considerată de către marii călugări ca o formă majoră a păcatului).

În secolul al XIX-lea, care, în ciuda câtorva admirabile excepții, a fost pentru creștinism o epocă de somn spiritual și de degenerare moralizantă, ființe de foc, averse de viață și de frumusețe, au confundat pe Duhul Sfânt cu Lucifer, atât de mult lipsea (acestui secol) prezența creatoare. Baudelaire compunea litaniiile sale dedicate lui Satan, iar Nietzsche, tânăr fiind și în ciuda faptului că tatăl său era pastor, sau mai degrabă din cauza lui, enunța Treimea: Tatăl, Fiul și Lucifer! Numai Léon Bloy a știut să “discearnă duhurile”: Duhul este cel ce îngăduie adevărata inspirație, dar el trebuie smuls iadului în care burghezismul creștin l-a exilat. Astăzi plătim masiv prețul trădărilor din secolul al XIX-lea. Cu toate acestea, de când Berdiaev a zis – și a mărturisit prin viața sa – că Duhul dă fiecărui creștin o genialitate proprie, de când Simone Weil a cerut – și a demonstrat deja – o “sfințenie care are geniu”, profeții Duhului sunt printre noi. Descoperim că euharistia este Duh și Foc, cum spun vechile liturghii siriene.

Sângele și Focul

În Hristos, Dumnezeu a reunificat umanitatea. De acum înainte și fără limită de timp sau spațiu, umanitatea nu este nimic altceva decât Trupul lui Dumnezeu. De aceea Cabasila putea zice că oamenii sunt părinți mai mult în Hristos decât în trup. Paternitatea trupească duce la moarte. Paternitatea în Hristos,

la veșnicie. Sângele care izvorăște din coasta străpunsă a lui Hristos, despre care Sfinții Părinți spun că este vinul euharistic, ne îmbată de marea Sa iubire.

Unității Sângelui îi răspunde diversitatea Focului; de fapt cele două sunt inseparabile, pentru că deja Focul arde în Sânge. Duhul este foc, sângele este roșu; privirea în același timp naivă și profundă a credinței, înțelege că taina sângelui este cea a apei originare – seva lumii – îmbrățișată de către Duhul. De aceea sângele nu este numai roșu, ci și fierbinte. În Biserica Orientală, unde toți credincioșii se împărtășesc cu Sângele lui Hristos, se varsă în vin înainte de împărtășanie și puțină apă caldă, simbol al “focului Sfântului Duh”.

Ori, dacă noi suntem un singur Om în Hristos, curățiți și uniți de același Sânge, fiecare dintre noi este o Persoană unică în Duhul Sfânt. În ziua Cinzecimii – a Pogorării Sfântului Duh –, și de atunci fără încetare, flăcările Duhului se împart și fiecare luminează o interioritate ireductibilă, îmbrățișează o libertate, întărește o vocație, înnoiește o existență personală. A fi persoană înseamnă a afirma, în și pentru comuniune, o noutate fără precedent.

Astfel, creștinul nu trebuie numai să se integreze în Trupul unificator al lui Hristos. El are nevoie de asemenea să se exprime liber, să trăiască puterea Învierii pe care acest Trup o are, ca pe propriul său destin.

Dacă Biserica, ca Trup al lui Hristos, cere o atitudine de respect, de adeziune și de ascultare, acea ascultare până la moarte pe care ne-o dă ca exemplu Hristos însuși, atunci Biserica ca Cinzecime continuată dorește riscul, descoperirea, poezia

creatoare a unui *eros* transfigurat, întreaga luptă a conștiinței personale în libertatea sa. Dar această luptă nu are alt scop decât acela de a elibera comuniunea de ispitele contrarii, cele ale individualismului și colectivismului, ale refuzului și fuziunii. Ascultarea este, în definitiv, ascultarea tuturor de către toți, pentru ca toți să crească împreună în dragoste și libertate. Una în Hristos, umanitatea este chemată la diversitatea fără limite a Duhului.

În natura sa profundă, matriță a unei noi umanități, Biserica nu este nici o «supra-persoană», nici simpla juxtapunere a indivizilor inspirați. Ea tinde în același timp la unitate și la diversitate. Ori în virtutea chemării trinitare, unitatea și diversitatea trebuie să fie, și una și alta, absolute.

O persoană nu trebuie imaginată ca o celulă într-un corp. Fiecare persoană, înrădăcinată în Trupul unic, este un absolut; fiecare persoană este primită de către Cel înviat, în acel față către față al Împărăției. Fiecare persoană este la fel de importantă pentru Hristos. Sau mai degrabă aici nu mai există comparativ: Hristos preferă fiecare persoană. O iubire în serie, egalitară, cum ne reprezentăm adesea iubirea lui Hristos pentru oameni, n-ar fi decât o abstracție. Uneori chiar călugări neîmpliniți, secătuiți între cer și pământ, vorbesc acest limbaj al unei iubiri impersonale. Dumnezeu preferă cu siguranță un nebun de dragoste care nu iubește decât o singură ființă, dar până la moarte. Dragostea este întotdeauna o preferință. Și Hristos preferă pe fiecare. El se adresează fiecăruia pentru a-i zice: "Pe tine te prefer!" Pentru El fiecare este un absolut. Un absolut nu face parte din nimic, el înglobează totul. Sfântul face să existe

în el întreaga umanitate, cosmosul întreg, pentru că el face să existe în el, pentru toți și pentru tot, iubirea nebună a lui Dumnezeu, pentru că el însuși nu există decât în această iubire.

De la individ la persoană

Trupul lui Hristos nu este numai unitate, ci și schimb, sau "mișcarea de iubire" a Treimii care se împărtășește oamenilor. Această mișcare în care cineva se uită pe sine pentru a se dăruia, este trecerea de la individ la persoană: maturizare fără îndoială, dar, cum știm, printr-o succesiune de morți-învieri în care transcendența ne despoaie și ne recrează. Omul devine cu atât mai mult unic; el nu scapă caracterului repetitiv al păcatului decât în măsura în care realizează unitatea. Persoana se împlinește într-o dialectică de deschidere și de distincție, de dăruire și de respect, de dragoste și de creație. Astfel, ea renunță să țină pentru sine, în mod egoist, partea sa de umanitate – aceasta fiind detașarea sa și extazul său. Ea dăruiește pentru a însufleți. Ea își dă viața și lasă să intre în ea toate viețile.

Și nu pentru că ar trebui să vrea să dăruiască, să se dăruiască, prea repede, cum fac adolescenții și luptătorii. Un asemenea limbaj, mai mult decât altele, a fost desconsiderat de creștinism. "Nu toți cei ce zic: Doamne, Doamne..." (Mt. 7, 21), nu toți cei ce zic: Dragoste, dragoste...

La ce bun să dăruiești hădul și superficialul? Comuniunea cere mai întâi re-centrarea, împăcarea interioară, stăpânirea asupra patimilor și asupra instinctelor. Dragostea pentru

aproapele cere mai întâi dragoste pentru Dumnezeu și nevoința pe care o implică aceasta. Pentru că Hristos este una cu Tatăl, El poate să se dăruiască ca și hrană, să devină “pâinea vieții” noastre.

Dacă, prin Hristos, omul cu inima împăcată se unește cu Tatăl, omul al cărui adânc al inimii comunică cu adâncul lui Dumnezeu devine un om-umanitate: la limită, dar o limită niciodată depășită, căci este vorba de o dilatare infinită – omul nu mai are nimic, dar el este totul. Este “săracul care iubește oamenii”, cum spune Simeon Noul Teolog.

Individul vrea să posede totul, dar se regăsește golit, întors spre propriul său neant. Persoana, prin această “sărăcie a duhului”, care este de-posedare, renunță la tot și primește totul. “Tot ceea ce ați lăsat (pentru Mine și pentru Evanghelie), însutit veți primi înapoi”, spune Hristos (Mc.10, 29).

Desfrânatul sfârșește prin a nu mai vedea ascunsă frumusețea a unei femei, inaccesibila frumusețe a persoanei. Sau dacă o descoperă, este pentru a încerca să o distrugă prin dezmembrarea trupului: “Și ea este ca și celelalte”. El multiplică “obiectele” posedate – aici vocabularul “Marelui Secol” primește sensul său integral –, dar nu poate vedea realmente un chip de femeie, nici un trup ca pe un chip. Omul neprihănit dimpotrivă, presimte miracolul adevăratei frumuseți. El va deveni poate acest sfânt despre care vorbește Ioan Scărarul, care cânta slavă lui Dumnezeu înaintea splendorii unui trup de femeie.

Omul puterii și al calculului nu vede decât aparența. El transformă totul în lucruri pe care crede că le poate stăpâni. Dar “fericiți cei blânzi că aceia vor moșteni pământul”. Aceștia l-au

moștenit deja pentru că ei transformă totul în prezențe.

Omul care în același timp se unifică și se deschide găsește, fără a căuta, adevăratul său chip. Nu chipul pentru care ne este atât de frică să nu îl pierdem și ce ne este modelat de o civilizație, de un mediu, de atâtea griji, de atâtea suferințe. Nici frumusețea care ne este câteodată dată când suntem tineri, ca un dar și ca o chemare. Cât de materiale sunt toate acestea! Adevăratul chip urcă din inimă, dacă inima se înflăcărează. El se înalță din inimă precum noul Ierusalim se va înălța din inima Dumnezeu-Omului și din oamenii îndumnezeiți. Și precum Ierusalimul va transfigura “slava și cinstea neamurilor”, tot așa chipul ce urcă din inimă transfigurează stigmatele destinului, interiorizează frumusețea tinereții.

Cel care a vorbit cel mai bine despre dinamismul iubirii este poate Grigorie de Nyssa. Fără îndoială, el a fost obligat să o facă din cauza origeniștilor, creștini profunzi, dar încă impregnați de viziunea ciclică a lumii antice. Origeniștii ziceau că sufletele, în starea lor originală, erau umplute de Dumnezeu și unele de altele, dar resimțeau o saturație. Atunci ele au vrut altceva, au dat loc unui “în afară” în care ele s-au izolat, s-au opus ca și răcite. Acest mare frig, în noi și în jurul nostru, este lumea în de-cădere. Hristos a venit pentru a repune totul în starea primară. Dar de ce saturația n-ar amenința ea din nou?

De aceea Grigorie de Nyssa a rupt-o categoric cu concepția ciclică a tradițiilor arhaice, pentru a evoca, începând de aici de jos, o eternitate dinamică, o eternitate a comuniunii. Cum aș fi eu vreodată saturat? Cu cât Dumnezeu mi se dăruiește, mă umple de prezenta Sa, și cu cât Îl descopăr mai nou, mai

inepuizabil, cu atât mai mult mă avânt spre El, precum mireasa din Cântarea Cântărilor sau zborul porumbelului în lumina neapusă. Cu cât Îl cunosc, cu atât El este "întotdeauna Căutatul". Și, de asemenea, în cunoașterea-necunoaștere a aproapelui nu mai există oprire, saturație.

Veșnicia începe de aici de jos, în capacitatea de a frânge obiectivarea, sau mai degrabă de a descoperi, pentru totdeauna sfârâmată în Hristos, această poartă a savantei ignoranțe care se închide între mine și celălalt. Celălalt este pus la neutru – "acela" –, clasat, catalogat, uitat. Veșnicia înseamnă a descoperi pe celălalt ca pe un «lăuntric» la fel de tainic, viu, de nepătruns, ca și prezența totală a lui Dumnezeu, ca și propria mea prezență. Atunci intru într-un destin ca într-o țară a copilăriei și știu bine, pentru a relua cuvintele Sfântului Grigorie, că așa avea nevoie de întreaga veșnicie pentru a merge "din început în început, prin începuturi care nu au niciodată un sfârșit" (*Comentariu la Cântarea Cântărilor*, P.G., XLIV, 941 A). Veșnicia este o *prima dată* care se reînnoiește mereu.

Minunea *primei dăți*: prima dată când tu ai simțit că acest om va fi prietenul tău, prima dată când ai auzit, copil fiind, cântată muzica ce te-a sfâșiat, prima dată când fiul tău ți-a zâmbit, prima dată... Apoi ne obișnuim. Dar veșnicia înseamnă a se dezobișnui – cu cât cunosc pe Dumnezeu și pe celălalt în lumina Sa, cu atât Dumnezeu și celălalt se revelează, în mod fericit, necunoscuți.

"Că cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde; iar cine își va pierde sufletul pentru Mine îl va afla" (Mt.16, 25). În Hristos, pierd viața mea și primesc Duhul, care este Viața deplină. În Hristos, pierd viața mea, un Altul mă primește și eu

primesc pe celălalt. Fiecare celălalt pe care îl primesc este o rană prin care îmi pierd viața și prin care o regăsesc. Creștinismul este religia chipurilor. Creștinismul este Dumnezeu care pentru noi s-a făcut chip și ne descoperă pe celălalt ca și chip. Macarie cel Mare zice că omul duhovnicesc devine în întregime chip, iar chipul său, în întregime privire.

Ce este un chip devenit în întregime privire, dacă nu o spărtură salvatoare în imensitatea închisă a lumii?

Nimic mai mișcător decât călătoriile interplanetare, mâine poate intergalactice. Trebuie ca omul să-și exploreze închisoarea sa. Dar închisoarea sa, tocmai, n-are limite. Singura soluție aici este un chip, și mai întâi chipul cosmonautului care apare pe ecranele televizoarelor noastre acoperit de gluga abisului. Exploratorul este mai mare decât ceea ce el explorează, singură privirea sa ne scoate din neant. Și dacă chipul se înăsprește, se închide, știm că în taină o privire ne întâmpină întotdeauna. Chipul lui Hristos nu este închis niciodată.

Disciplinele comuniunii

Astfel, am putea schița disciplinele comuniunii.

Mai întâi, înainte chiar de a vorbi despre dragoste, este smerenia, și ceea ce devine smerenia când se întoarce către celălalt, adică respectul. Respectul refuză orice curiozitate interesată și orice posesie a sufletelor. Sunt oameni care își impun nevointe grele pentru a se elibera de poftele trupului, dar care cad în păcatul celei mai rafinate pofte, cea de suflete.

Trebuie știut cum se identifică și cum se depășește aceasta, mai ales când se pretinde exercitarea paternității duhovnicești (de duhovnic). Arta și știința constau aici în a trezi, a naște, fără a-l sechestra apoi pe celălalt, fără a-l încheia pe celălalt de tine însuși. Un astfel de respect cere refuzul oricărei confuzii, a oricărei promiscuități, ori, ca să spunem totul, a oricărui erotism în relația cu celălalt - fie el chiar erotismul «predicatorului» politic sau religios ritmând emoția mulțimii ca și cum ar poseda-o, sau erotismul «spiritualului» cu brevet. Dacă ironia riscă să rănească pe celălalt și trebuie deci evitată, umorul este adesea indispensabil pentru a se dezumfla pe sine însuși. Respectul este o feciorie a oricărei ființe, care se naște din smerenie: "Când te așezi în fața lui Dumnezeu pentru rugăciune, identifică-te în mintea ta cu furnica, cu animalul care se târaie pe pământ... înfățișază-te lui Dumnezeu cu simțământul unui copil..." (Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul 62). Trebuie, zice același, "să devii ca o ființă pe care nimeni n-o cunoaște, nici chiar sufletul ei" (Cuvântul 81). Atunci înțeleg că nu mi se cuvine nimic și că totul este har. Omul de-căzut așteaptă totdeauna totul de la ceilalți și îi transformă în țapi ispășitori. În momentul căderii, Adam, departe de a se căi, acuză femeia: "Femeia mi-a dat din pom...", acuzându-L în definitiv pe Dumnezeu însuși: "...femeia pe care *Tu* mi-ai dat-o" (Fac.3, 12). Numai o smerenie ontologică în care eu îmi asum în mod real condiția de făptură, mă poate face să înțeleg că nu mi se cuvine nimic, pentru că totul îmi este dat. Dumnezeu îmi dă ființă, iar ființa este har. Dumnezeu îmi dă lumea și pe ceilalți, și când lumea, pentru o clipă, îmi dezvăluie frumusețea-i proprie, și când celălalt, pentru o clipă, îmi

dezvăluie chipul său, mulțumirea îmi umple inima: totul este har. Este bine ceea ce spunem în "Tatăl nostru" când ne rugăm: "Și ne iartă nouă greșelile - datoriile - noastre, precum și noi iertăm greșităilor - datornicilor - noștri". Dacă înțelegem că Dumnezeu dă totul, toate datoriile sunt iertate și respectul pentru celălalt se transformă în minunare.

Trezvia spirituală, când se întoarce spre celălalt, devine uimire, deșteptare, descoperire. Se naște în mine sfășietoarea minunare că mai există și alții în lumina caldă a lui Dumnezeu.

Să ne gândim la dragostea pașnică și cu toate acestea sfășietoare, aproape de nesuportat, pe care o resimțim când privim un copil care doarme. Cum este posibilă o asemenea frumusețe? În ce fel prin trupul unui bărbat și al unei femei, Dumnezeu a putut crea această frumusețe, nici trupească nici spirituală, ci totală: această frumusețe dincolo de orice neajuns și care se eliberează într-un abandon lipsit de griji, căci copilul doarme cum numai sfinții știu să se roage. Mai târziu, în adolescență, la maturitate, frumusețea se va disocia, cerul și pământul se vor opune unul altuia. Vor trebui făcute îndelungi eforturi pentru a le reconcilia. Dar acum totul este dăruit. Cu adevărat, un chip al veșniciei înfloresce încetișor deasupra întunericului, precum nufărul deasupra apelor. Omul va regăsi poate într-o zi acest chip. Adesea, Dumnezeu redă unui om care moare chipul său de copil adormit. Când un om știe să-și moară lui însuși pentru a renaște în Hristos, el își regăsește acest chip: copiii și animalele sălbatice merg spre el. Atunci însă ochii lui sunt deschiși.

Asceza trezirii ne permite regăsirea acestei sfășieri

fundamentale înaintea oricărui chip, fie și cel mai distrus, vlăguit, împovărat, și cu atât mai mult pentru că este așa. Dumnezeu iubește acest om aici și acum, în banalitatea sa, în lașitatea sa, în singurătatea sa, în păcatul său. Asceza trezirii deschide în noi ochiul inimii, care participă la vederea lui Dumnezeu.

Atunci ne putem pune "în locul" celuilalt și putem simți ca din interior ceea ce el resimte. Celălalt devine pentru noi chipul lui Dumnezeu: nu pentru delectarea noastră, ci pentru tensiunea ascetică cea mai puternică, căci această imagine este mai întotdeauna desfigurată de către puterile răului, împotriva cărora trebuie să luptăm de acum înainte pe acest nou câmp de luptă, cu armele discernământului, ale dragostei și ale rugăciunii.

Mai ales ale rugăciunii! Căci Tradiția este unanimă: "Dragostea se naște din rugăciune", "Dragostea este rodul rugăciunii". Rugăciunea curățește inima de «patimi» și o deschide dilatării treimice. Rugăciunea ne eliberează de indiferență și de opacitate, ne face vulnerabili revelației celuilalt, a celuilalt ca revelație.

Trebuie deci să știm să păzim simultan atenția față de ceilalți și atenția față de Dumnezeu, slujirea și însingurarea. Tot omul este făgăduit la ceea ce Paul Evdokimov numea "monahism interiorizat", pentru că monahul este cel care, în adâncul inimii sale rămâne singur cu Dumnezeu. Să ne amintim una din acele maxime monastice: "Fii totul pentru toți, plânge cu cei ce plâng, bucură-te cu cei ce se bucură. Dar în străfundurile tale rămâi singur": înaintea Lui, cu El, în El. Și cum El este iubire și izvor al iubirii, cel care pentru El "se desparte de toți" se găsește prin aceasta "unit cu toți".

Aceasta este disciplina bunei și indispensabilei însingurări. A mea, dar de asemenea a celuilalt: trebuie să știi să-l lași pe

celălalt singur. Noi nu știm să-i lăsăm singuri pe prietenii noștri, pe soția noastră, pe copiii noștri, pentru că suntem posesivi și am vrea fără încetare să reconstruim în jurul nostru lumea copilăriei, în care noi eram în centru.

Iar singurătatea nu este numai fizică. Chiar – și mai ales – singuri, suntem locuiți, posedați; nu suntem pustii, ci locuri publice. Ceilalți sunt în noi și noi înșine suntem multipli.

Astfel nu numai singurătatea este indispensabilă rugăciunii, ci și rugăciunea, adevăratei singurătăți. Se impune o ucenicie comportând momente de retragere (de altfel toată lumea doarme), dar sfântul sfârșește prin a purta în el, în mijlocul mulțimii, o liniște deplină, aceea a adevăratei însingurări. Atunci nimeni nu-i mai este străin.

Iubirea dezinteresată

Totul se rezumă în privirea "Milostivei", ("Maicii Milostivirii") – de exemplu icoana Maicii Domnului de Vladimir –, care exprimă o maternitate atât de concretă, dar cu toate acestea transfigurată, universală. Pentru că e confundată cu înduioșarea, astăzi se crede că mila e umilitoare, când de fapt ea este fundamental com-pasiune, împreună-pățimire, este întâmpinare fără ezitare, refuz de a judeca, iubire dezinteresată. Iubirea dezinteresată - de care oamenii au poate cel mai mult nevoie astăzi, când orice iubire este «suspectată».

Dacă singura expresie legitimă a *eros*-ului este sexualitatea, cum mulți o gândesc astăzi, nu mai există nici

fraternitate, nici maternitate, nici paternitate: numai, la limită, incestul sau (homo)-sexualitatea. Un creștin vede în aceasta nu viitorul unei umanități libere, ci decăderea *eros*-ului. Gândirea ascetică o anunță de altfel pe cea a lui Freud: bătrânii călugări puneau în gardă pe ucenicii lor împotriva vizitelor mamei lor, căci noi nu știm, ziceau ei, ce relație avem noi în mod real cu ea. Totuși, pentru această tradiție, ea este existență în moarte. Freud a sfârșit prin a înțelege că Dragostea și Moartea merg în cârdășie: dacă omul vrea să-și dizolve dificila existență personală într-un universal extaz erotic, o face pentru a uita că de fapt el va muri. Este normal că Extremul-Occident, după ce a ascuns moartea, se refugiază în miile de forme ale promiscuității sexuale. Și nici un călător revenit din China, îmbătat încă de entuziasmul comun, nu ne-a spus cum se tratează morții acolo. Erotismul, în doi, în trei sau în șapte sute de milioane, este o porțiță de scăpare pe care o susține însăși propria-i deșertăciune: Stalin, care cunoștea aceasta, n-a zis chiar și el că moartea are întotdeauna ultimul cuvânt?

Dar dacă Hristos a biruit moartea, eu nu mai am nevoie de acest subterfugiu. În Hristos, moartea mea nu-mi mai este înainte, ci înapoia mea, iar eu pot încerca să trăiesc, pot încerca să iubesc. Și dacă păcatul, mai mult scădere (*régression*) decât cădere (*transgression*), îngreunează și desfigurează iubirea, nu este mai puțin adevărat că ea este posibilă și că poate participa modest la iubirea eliberatoare a lui Dumnezeu pentru noi.

Dacă n-am reuși să sfărâmăm această robie pentru a mărturisi o iubire dezinteresată, atât cu colegii de serviciu cât și în toate relațiile «verticale» pe care le simbolizează

paternitatea, totul atunci s-ar reînchide. Lumea ar fi închisă în ea însăși și toată «libertatea» n-ar fi decât o și mai subtilă robie. Presimțim aici sensul spiritual al «tabu»-ului incestului: de a face loc iubirii dezinteresate, propriu-zis personale. Pentru un băiat, mama sa nu este cu totul altcineva, cum nici pentru o fată, tatăl său. A se căsători cu tatăl său sau cu mama sa, ar însemna a lăsa natura să înghită persoanele. «Tabu»-ul incestului este ca și inserția transcendenței.

De aceea, și cu atât mai mult, pudoarea este indispensabilă. A se afirma ca o prezență personală, înseamnă a se manifesta ca și chip, nu ca și sex. Sexele fascinează prin însăși identitatea lor, sau mai degrabă, în polarizarea *eros*-ului, prin masiva alteritate în care se afundă diferențele personale. Pudoarea nu abolește taina sexelor, care se lămurește în chipul însuși și în noblețea trupului care modelează haina și pe care aceasta din urmă trebuie s-o exprime. Dar s-a stabilit o ierarhie, la care o duc extremitățile cele mai «personalizate» ale ființei: chipul și mâinile — cu toate că buna corespondență dintre trup și haină poate și ea să dezvăluie, prin modă sau împotriva modei, o spontaneitate personală.

Pudoarea se extinde în toate raporturile noastre cu lumea infraumană și se leagă strâns de disciplina periodică a postului, care întrerupe relația de violență și de ucidere dintre noi și lume. Pudoarea și postul facilitează compătimirea, respectul, cinstea, fără de care sufletul devine opac.

Iubirea nupțială este posibilă atunci când toată imensitatea vieții devine interioară unei întâlniri personale, iar iubirea dezinteresată este posibilă atunci când cufundarea în taina lui Dumnezeu permite cufundarea în taina omului.

Iubirea este dezinteresată dacă interesul său fundamental slujește și se roagă pentru ca celălalt *să fie* – adică pentru ca el să fie îndumnezeit: “Eu să rămân afară, să fiu piatră călcată de tine pe caldarâm, ca cei mai umili cerșetori ai Evului Mediu, cu un nume degrabă uitat; dar tu, tu să intri în sala ospățului!” Dacă va exista această rugăciune, va exista și un pic de iubire dezinteresată.

A ne angaja pe această cale, să nu ne amăgim, ar însemna să devenim vulnerabili la toată durerea lumii. Dacă n-am ști că Hristos a asudat cu sudoare de sânge și fiind pe Cruce a izbucnit în acel strigăt de o sfâșietoare disperare, am fi zdrobiți în mod iremediabil. Tot omul care iese din liniștea somnambulismului, este rănit de moarte, mai devreme sau mai târziu, de suferința lumii. Dar pentru că Dumnezeu S-a făcut om și a luat asupra Lui această suferință, calea vulnerabilității și a morții devine pentru noi înviere. Și putem astfel să ne rugăm și să luptăm pentru mântuirea universală: “Iată, fiul meu, o poruncă pe care ți-o dau: mila să biruiască totdeauna în balanța ta, până când vei simți în tine mila pe care Dumnezeu o are față de lume” (Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul 48).

4.

Căutarea “locului inimii”

Templul trupului

Dacă omul este persoană și natură, această natură comportă în sine o oarecare dualitate. Este o “natură compusă”, «sintetică», unde văzutul și nevăzutul se întrepătrund și se conțin reciproc. Prin trupul său, omul participă la lumea materiei și a vieții, sau mai degrabă trupul este înscrierea persoanei în materia universală, structura prin care existența personală particulează universul. Energia cosmică nu încetează să traverseze trupul, să-i înnoiască materia, astfel încât universul sensibil devine în realitate trupul unic al umanității. Astfel se exprima, până în condiția căderii, taina “consubstanțialității” umane și chemarea fiecărei persoane de a conține și de a califica tot-ul, în comuniune cu ceilalți. Trupul este locul unde eu încep să cunosc lumea din interior, cu posibilitatea de a o schimba în ofrandă sau în stărv. Nimic nu este mai «spiritual» decât forma trupului, această permanență accesibilă simțurilor în vârtejul schimburilor cosmice. Materia, în definitiv, este nevăzută, este o rețea pură de relații matematice care țin doar de inteligență.

Persoana, "sufletul viu", după cum zice Scriptura, face din acest joc al abstracțiunilor adevărata densitate a trupului, după aceea frumoasă formulă a vechilor filosofi care spune că "sufletul este forma trupului". Ceea ce se vede în definitiv, nu este materia, ci sufletul, persoana!

În structurile și ritmurile sale, trupul este făcut să devină "templu al Duhului". "Deplinătatea dumnezeirii sălășluiește în Hristos *trupește*", și noi suntem "părtași în El la această deplinătate" (Col.2. 9). De unde pățimașă întrebare a apostolului: "Au nu știți voi că trupul vostru este templul Sfântului Duh?... Slăviți dar pe Dumnezeu în trupul vostru" (I Cor.6. 15; 19, 20).

În această predispoziție a trupului înspre deplinătate, în special două ritmuri, au o putere de *adevărat* simbolism, în care simbolul încorporează real ceea ce el semnifică: cel al respirației și cel al inimii. Duhul, Suflarea de viață, poate să se unească cu suflarea omului:

Respir, o nevăzut poem!

Pură schimbare, care niciodată nu încetează,

între propria noastră fire

și spațiile lumii...

Unic val,

a cărui mare crescândă sunt.

(R.M. Rilke, *Sonete lui Orfeu*, II, 1.)

Ofranda suflului ne deschide imensității eliberatoare: Iisus înseamnă de fapt Dumnezeu liberează, Dumnezeu "mână în larg".

Sângele este zvâcnirea apei originare sub suflul arzând al aceluiași Duh, iar această zvâcnire urnește spațiul și timpul. Respirația reanimă în noi focul sângelui. Ritmul inimii este un

ritm care adună și dilată, curățește și dă viață. Inima este soarele rămas interior, în ciuda izgonirii (din rai) de după cădere; este soarele trupului precum, și aici într-o corespondență reală. Cuvântul este Soarele universului. Inima este "locul de sus" devenit tainic. Și dacă oamenii escaladează munții, o fac pentru a atinge acest "loc" unde cerul și pământul se întâlnesc. Și dacă oamenii merg către mările îmbătate de soare, o fac pentru că ei caută iluminarea vieții prin soarele inimii.

Pântecele corespunde întâi, într-o simbolică feminină, "pântecelui îndurării", pe care Scriptura în mai multe rânduri și într-un sens quasi-uterin, îl atribuie lui Dumnezeu. Duhul învăluie, maturizează, mângâie, iar cuvântul care-l desemnează în limbile semitice este adesea la feminin.

Eros-ul bărbătesc, la rândul său, răsfărânge în om misterul Tatălui, care fecundează și dă naștere. Unirea bărbatului și a femeii se include în unirea lui Hristos cu Biserica, a Cuvântului creator cu pământul pe care-l creează: pământ cu totul pasiv, căci a trebuit ca el să accepte liber, în persoana unei femei, să-l primească pe Mântuitorul său.

De aceea, unul dintre cei mai intuitivi filosofi religioși ruși de la începutul secolului, Vasile Rozanov, veritabil poet al nupțialității, a spus că *eros*-ul, nu numai în expresia lui contemplativă, ci și în expresia lui sexuală, îmbracă un sens fundamental religios. "Ateul, spunea el, este acela care nu are sensul trupului"; "Actul sexual, în inima și sensul lui, astăzi cu totul pierdute, este tocmai actul prin care nu distrugem castitatea, ci dimpotrivă, o dobândim". Și Rozanov, evocând sensul profund și mereu actual al circumciziunii biblice, concludă: "Orice gând

privitor la sex trimitea la Dumnezeu, pierzând de îndată acea senzualitate feroce pe care o cunoaștem atât de bine, prefăcându-se în simțire a divinului (aici m-a cucerit Domnul)”.

“Doamne Dumnezeu nostru, care cu chipul Tău ai cinstit pe om, întocmindu-l cu suflet cugetător și cu trup bine alcătuit, ca trupul să slujească sufletului; și punând capul peste celelalte mădule, ai așezat în el mai multe simțuri care nu se împiedică unul pe altul...”, astfel zice rugăciunea Bisericii răsăritene a tunderii, care s-a preluat în ritul baptismal și reprezintă, prin tăierea câtorva șuvițe, ofranda adusă lui Dumnezeu de către om – ca rațiune și conștiință. Capul de fapt, dacă se unește cu inima, care ea însăși liniștește și înnobilează *eros*-ul, are puncte de legătură cu “sufletul rațional” care face sinteza simțurilor și reflectă Rațiunea divină, Cuvântul ca Înțelepciune a lui Dumnezeu. “Rațiunea, iată omul”, spune un Părinte al Bisericii (Ps. Vasile, *Creația omului*, 7, P.G., XXX, 17 C). Toate dimensiunile de rigoare, de luciditate, de stăpânire, de interogație “despuiată”, pe care umanismul modern le-a dat rațiunii sunt aici întemeiate, lărgite, trasfigurate. Prin rațiune, spune un alt Părinte, omul “traversează mările, cercetează cerul cu ochiul duhului, cugetă asupra mișcărilor, distanțelor și volumelor astrelor... Știința și cercetarea îl fac să triumfe... Omul este stăpânul a toate” (Nemesius de Emesa, *Natura omului*, I, P.G., XL, 533 A, B).

Prin rațiune, omul este mijlocitorul și mântuitorul cosmosului, cuvântul prin care lumea se pronunță; iar înălțarea creatului include toată căutarea științei și toate cuceririle tehnicii. Prin rațiune, omul este împărat, dar trebuie să devină și

preot, căci cuvântul grec *logikos*, “logic”, pe care noi îl traducem prin rațional, înseamnă și înrudire cu Logosul, Cuvântul și Înțelepciunea lui Dumnezeu. Rațiunea este deci deodată investigație științifică și descoperire a înțelepciunii. Astăzi de exemplu, când biologia studiază sistemele vii, ea vede la lucru o Inteligență a cărei desfășurare mintea umană cu procedeele ei cele mai rafinate, mai ales în informatică, nu face decât să o repete. Iar această Inteligență trebuie să fie personală ca să se poată explica dialectica sistemelor și a evenimentelor care se înscrie în istoria lumii.

În această perspectivă, opoziția pe care o stabilește Heidegger între «cercetarea» (*arraisonnement*) științifică și celebrarea (liturgia) firii, se reduce în profitul unei științe dinamizate printr-un cult-adorare, care o alimentează fără încetare. Prin toată activitatea sa rațională de împărat al cosmosului, omul este chemat să aducă ofranda sa de sacerdot.

“Inima-duh”

Marea tradiție creștină dezvoltă astfel noțiunea unei *cunoașteri integrale*, care asumă rațiunea, precum și celelalte facultăți și simțuri, în special voința, iubirea și sensibilitatea estetică. Cunoașterea integrală este o cunoaștere în credință: ea pune firea omului într-o mișcare personală de întâlnire și de comuniune. În această comuniune, “plinătatea dumnezeirii” se împărtășește firii umane, atingând ceea ce vechii asceți numeau “pământul trupului” și prin trup, pământul însuși. Omul devine

atunci în întregime celebrare (slujire), într-o cutremurare atât de imperioasă și de imediată, încât ea trimite mai mult la simțire decât la operații intelectuale. De aceea Părinții, când vorbesc despre cunoașterea lui Dumnezeu, o numesc "simțirea lui Dumnezeu". Altfel prin botez pe trupul îndumnezeitor al lui Hristos, omul face să sălășluiască în profunzimea existenței sale trupești energia învierii, în timp ce conștiința sa hoinărește de la adulter la idolatrie. Marii oameni duhovnicești din Răsăritul creștin îndeamnă deci la a "circumscrie netrupescul în trupesc". A fi atent, cu toată gravitatea și recunoștința, la cea mai simplă simțire: a respira, a merge, a mânca, este un exercițiu spiritual simplu și fundamental. Numai un suflet curat va înțelege mirosul trandafirului, a spus poetul. Sfîntenia este ființa lumii, iar omul poartă sfîntenia în trupul său. Trebuie doar ca sufletul lui să-și dea seama de aceasta.

Organul acestei cunoașteri integrale este deci omul total, făcut să devină, în inima lumii, "locul lui Dumnezeu". Dar omul, ca un muzician bun, ca un instrument muzical bun, trebuie să se pregătească, să se acordeze pentru ca să vibreze în el cântecul făpturii. Trebuie ca el să se unifice și să se deschidă în același timp. Centrul unde se lucrează această unificare și această deschidere se numește, în marea tradiție biblică și creștină, "inima-duh". Unii, plecând de la trihotomia paulină a trupului, sufletului și duhului, au insistat mai mult asupra acestuia din urmă: sufletul semnifică atunci psihicul, iar duhul transparența personală a Sfîntului Duh (când Sfîntul Pavel vorbește de duh, este adesea dificil de a preciza dacă e vorba de cel al omului

sau de al lui Dumnezeu). Alte mărturii, pe firul drept al simbolismului biblic, au pus mai degrabă accentul pe inimă. În final, s-a constatat că era vorba de două idei privind aceeași realitate și s-a vorbit despre "inima-duh".

Dacă parcurgem Scriptura, mai ales în părțile ei cele mai arhaice și mai puțin intelectuale, vedem bine că inima nu este numai un organ fiziologic unde răsună emoțiile, ci ea simbolizează de asemenea, în sensul cel mai realist, centrul integrării personale a facultăților umane și locul războiului duhovnicesc. Inima este "lăuntrul" omului, în așa fel încât păcatul se consemnează în dezacordul gurii cu inima. Este organul sentimentelor, al voinței, al pasiunii, aceasta din urmă putând să se schimbe în compasiune. "Inima este bună" la bucurie și "doare" la întristare. Inima este mai ales locul inteligenței și în același timp al rădăcinilor contemplative și al expresiei reflexive a acesteia. Ea desemnează astfel persoana. În ea se deschide firea peste "fără-fund"-ul ireductibil al existenței personale. Pentru aceasta ea este impenetrabilă; singur Dumnezeu "cunoaște tainele inimii" (Ps. 45, 22). "Adâncul inimii" este astfel locul întâlnirii cu Dumnezeu, locul pe care omul îl deschide sau îl închide Cerșetorului iubirii care "așteaptă la poartă". Refuzul lui Dumnezeu, închiderea în sine, sunt numite de Scriptură "împietrirea inimii". Inima credincioasă, dimpotrivă, "se statornicește" în Dumnezeu.

De aceea, prin destinele noastre, Dumnezeu lucrează inimile noastre ca un bun lucrător care zdrobește pământul întărit de secetă pentru ca el să poată primi apa și sămânța. Dumnezeu

“este aproape de cei cu inima zdrobită” (Ps.34, 19). Proorocul, anunțând împlinirea ultimă, pentru noi hristică, unește inima și mintea, deschizându-le Sfântului Duh: “Vă voi da o inimă nouă, voi pune în voi un duh nou, voi lua din trupul vostru inima de piatră și vă voi da o inimă de carne... Voi pune Duhul Meu în voi” (Ez., 34, 26-27).

Noul Testament desăvârșește și dramatizează această descoperire a “omului ascuns al inimii”. Lumina ce strălucește din Cuvântul întrupat alungă tulburările cauzate în inimă de către puterile răului. Refuzul acestei lumini «dedublează» inima, o dă demonului numit “legiune”. Din inimă vin “gândurile” – puii patimilor – care duc omul la “mândrie și la nebunie” (Mc.7, 21). Numai credința, numai marea “întoarcere”, ne ajută să primim în Hristos o “inimă nouă”; plinătatea inundă atunci profunzimea firii noastre. Dar iluminarea baptismală se ascunde în inconștientă. Atunci, spun asceții creștini, trebuie “să căutăm locul inimii”.

O nevoie dătătoare de viață

“Căutarea locului inimii” se identifică întregului parcurs al destinului nostru. Puțin câte puțin, conștiința se eliberează de idoli, dezbracă pieile moarte, identificările iluzorii și «coboară», precum Psyche ținând o lampă aprinsă, în cripta încă întunecată a inimii. Sanctuar, criptă, mormânt devenit cameră nupțială: “inima-duh” se reconstituie în focul harului, tresare de bucurie, se înroșește, lumea și umanitatea sunt în ea și deja

Hristos revine în slavă.

Calea acestei nevoi dătătoare de viață este cea a Fericirilor: sărăcirea de sine, iubirea activă, lacrimile de frică și de uimire în care se topește piatra inimii. *Eros*-ul nu este stins – Dumnezeu trebuie iubit cu tot *eros*-ul său, spune Sfântul Ioan Scărarul –, el este scos din «ignoranță», din «tiranie», metamorforizat în deșteptare, adorație, primire. Voința liberă și harul sunt cele două aripi ale acestui elan, zic Părinții. Însă voința este purtată în mod organic de înaintarea vieții în Hristos, cooperează la eliberarea omului de chipurile multiple ale morții, îngăduind vieții divine să-l inunde și să-l aducă la adevărata sa natură.

Nu e deci de mirare că “metoda” ascetică cea mai răspândită în Răsăritul creștin folosește chemarea numelui lui Iisus legată de respirație. Numele este ca o taină (sacrament) a prezenței. Numele lui Iisus desemnează deodată numele Cuvântului prin care totul există și al Celui Înviat, care redeschide creatului calea îndumnezeirii. Chemarea numelui lui Iisus ușurează “păzirea inimii”: când un “gând”, în sensul evanghelic, conținând o idee drăcească, înfloarește din subconștient, trebuie nimicit cu Numele înainte ca acest gând să devină obsesiv, transfigurând astfel energia eliberată, «îmbrăcându-l» în același Nume. În liniștea nopții, omul duhovnicesc, la pândă ca și pescarul pe firul apei, discerne gândurile și le capturează. Astfel, “disciplina sufletului îl face pe acesta smerit și îl curățește de mișcările pătimase, prefăcându-le în mișcări de contemplație” (Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul 40). Chemarea numelui penetrează puțin câte puțin inconștientul, continuând și-n timpul somnului,

Vise luminoase, uneori profetice, îl vizitează pe omul adormit. În plus, nevoia de somn scade. Se știe că starea de somn profund, somn «paradoxal»* animat de vis, este indispensabilă echilibrului nostru. Chemarea Numelui face oarecum conștientă, această stare care devine un vis adevărat ce eliberează percepția ființelor și a lucrurilor de halucinațiile demonice, pentru a vădi "chipurile de lumină" pe care le ascund.

Dacă omul se roagă "din toată inima sa", vine vremea când Numele înflăcărează în mod durabil inima, identificându-se pulsului sângelui. Atunci rugăciunea devine "spontană", coincide cu adevărata natură a omului (și a universului), omul nu se mai roagă, el *este* rugăciune. "El este beat de iubire ca de vin", zice Sfântul Isaac (Cuvântul 40).

Transfigurarea

Omul a fost făcut într-o goliciune învelită de lumină, sau mai degrabă răspândind lumină peste o lume ce trebuia transfigurată. Dar Dumnezeu l-a îmbrăcat după cădere în "tunică de piele" (Fac.3, 21). Omul căzut este un *sac de piele* și această graniță îl opune universului, arătând că organismul pe care ea îl adăpostește este o mașină de consumat «exteriorul» până la moartea inevitabilă. Vegetală sau animală, totdeauna moartă,

* După o clasificare a lui Kleitman, există cinci stadii ale somnului : 1) adormirea, 2) somnul lent și lejer, 3) somn lent și profund, neregulat, 4) somn lent și profund, regulat și 5) somn paradoxal - activ, caracterizat de mișcări oculare, vise; este odihnitor. (Rev. "Sciences et avenir", Nr. 109, dec. 1996, p. 20-27), *n.trad.*

haina subliniază acest raport de prădare. Ea îl protejează pe om de natură și de propria-i natură, omul oscilând între acest acoperământ de piele moartă, în care cosmosul moare în întunecime, și acoperământul de piele vie al cărui cel mai mic extaz slujește în definitiv nu veșnicia, ci perpetuarea aproape impersonală a speciei.

Cu toate acestea pielea, "sacul de piele" rămâne pentru om și principiu estetic și nostalgie a paradisului. Omul de azi, când vine în contact cu vântul și cu marea, caută *eros*-ul copilului din rai, nu un *eros* al organelor sexuale, ci al întregii piei. Mișcarea hippy, în izbucnirea ei primară, regăsise sensul arhaic al hainei ca și «cosmizare» a omului, în cele două sensuri ale vechiului cuvânt *cosmos*, care semnifică deodată podoabă și ordine universală. Prin haină, omul primește lumea ca pe o podoabă.

Totul este însă ambiguu: «cosmizare» nu înseamnă îndumnezeire. Iar plajele noastre, vara, sunt acoperite, pentru a parafraza Evanghelia, de morminte nu văruiți, ci bronzate !

Numai în Hristos omul își regăsește tainic haina luminoasă și îmbracă umanitatea transfigurată a lui Hristos. Această lumină tainică poate să redevină aceeași în "tunicile de piele" și să transforme efemer sau durabil, în jurul nostru, haosul în cosmos. Aceasta se întâmplă uneori într-o mare iubire, când se realizează "inocența, fecioria, sfințenia pielii... fără de care tandrețea, pasiunea, dragostea, ar fi de neconceput", scrie Rozanov. Deja, într-o astfel de iubire, începe transfigurarea lumii și tunicile de piele devin haine luminoase.

Acest lucru e valabil mai ales în desăvârșirea personală a sfințeniei. În istoria sfințeniei creștine sunt pomenite multe

exemple ale transfigurării simțurilor și a trupului, dar cel mai semnificativ este fără îndoială cel al Sfântului Serafim de Sarov. Era în Rusia, iarna, într-o pădure, în 1831. Părintele Serafim vorbea cu un tânăr, Motovilov, pe care-l vindecase și care-l luase ca părinte duhovnic. După o lungă și tăcută nevoință, Serafim părea însuflețit direct de către Duhul; rugăciunea lui era neîncetată și mii de pelerini veneau la el; citea în inimi, proorocea, vindeca sufletele și trupurile. Neliniștit, tulburat, Motovilov întreabă pe bătrânul călugăr cum să discearnă prezența Sfântului Duh. Văzând că singure cuvintele nu-l mișcă, Serafim i se arată deodată trasfigurat, făcându-l să intre în lumină. "Suntem amândoi în plinătatea Sfântului Duh. De ce nu mă privești? – Nu pot părinte. Fulgere îți țâșnesc din ochi. Fața dumitale a devenit mai luminoasă decât soarele. – Nu-ți fie frică. Ai devenit la fel de luminos ca și mine. Și tu ești acum în plinătatea Sfântului Duh, altfel n-ai putea să mă vezi... Ai curaj și privește-mă. Dumnezeu este cu noi".

"Îl priveam, însă o frică și mai mare mă cuprinsese. Închipuiește-ți că cineva îți vorbește, iar fața lui se găsește în soarele de amiază. Vezi mișcarea buzelor lui, expresia schimbătoare a ochilor, îi auzi sunetul vocii, îi simți mâinile strângându-te de umeri și în același timp nu-i zărești nici mâinile nici trupul, nici pe al tău, vezi numai o lumină scânteietoare care se împrășteie împrejur, la o distanță de mai mulți metri, luminând zăpada care acoperă poiana și cade blând peste stareț și peste mine".

Atunci Sfântul Serafim, printr-o serie întregă de întrebări, îl face pe Motovilov să-și cerceteze noua stare. Și Motovilov

recunoaște că se simte "foarte bine", plin "de o liniște și de o pace de nespus". Păcii i se adaugă blândețea, bucuria, căldura și buna mireasmă. "Când mă duceam altă dată la dans, la bal, mama mă stropea, înainte să plec, cu parfumuri pe care le cumpăra din cele mai bune magazine... Mirosul lor însă nu se compară cu aceste miresme". Din explicațiile Sfântului Serafim rezultă că Duhul nu luminează doar sufletul, ci și trupul, ferindu-l de atingerea frigului și transfigurându-l până la miros, simțul cel mai arhaic, legat de mirosul profund al pământului.

"Și așa trebuie să fie lucrurile, concludе sfântul. Harul dumnezeiesc sălășluiește în străfundul nostru, în inimile noastre. Împărăția cerurilor este înăuntrul vostru, a zis Domnul. Prin Împărăția cerurilor El înțelege harul Sfântului Duh. El este în noi în această clipă, ne încălzește, ne luminează, ne-mbucură simțurile și ne umple inima de veselie".

Totuși, acești "eliberați vii" nu sunt hinduși, ci creștini: ei nu sunt "purtători de Duh" decât în măsura în care rămân "purtători ai Crucii", dăruiți până la capăt vulnerabilității fără margini a iubirii personale.

5.

Destinul eros-ului*Erotism, pasiune, Evanghelie*

O căutare uneori curajoasă, însă adesea grăbită, conduce azi la o omniprezență a sexualității. Mass-media, publicitatea, patosul «revoluționar», toate difuzează un freudism vulgarizat, în care chiar sensul morții, pe care maestrul vienez îl regăsise, dispare în reveriile paradisiace ale freudo-marxismului. Frica «refulării», excitația difuză a simțurilor, a nervilor, a imaginației, sunt legate, se pare, de un întreg ansamblu de decepții.

Mai întâi decepția în muncă, care este prea mecanică, repetitivă, golită de sens, o muncă care prin evoluția tehnologiei cauzează mai puțină oboseală profundă și mult mai multă tensiune nervoasă. În civilizația actuală tehnicizată, pentru un mare număr de oameni, singura realitate a naturii care există este trupul celuilalt.

Decepție totală în definitiv, prin nihilismul ascuns și extrema singurătate a ființelor. Experiența erotică este în acest caz singura apropiere a sacrului, ultima întâlnire a celuilalt. Tinerilor revoluționari decepționați de insesizabila utopie, le

rămâne lesnicioasa revoluție sexuală, beția «libertății», întoarcerea, luată ca și invenție, la foarte vechile extaze ale orgiei. «Obștile» care trăiesc în promiscuitate sexuală exprimă o patetică și naivă nevoie de contopire, pentru a scăpa singurătății și morții, singurătății morții.

Cu toate acestea, a vorbi despre erotism, a se lăsa invadat de propriile fantezme, a mima anevoie extazele și contopirile – cu ajutorul «permisivității» burgheze sau revoluționare –, totul devine fără importanță. Însă această neînsemnatate duce la întărirea provocării, cu atât mai mult cu cât sexualitatea, pentru moment, pare a se vinde bine și a face să se vândă bine. De unde caracterul mereu mai violent și mai mecanic al erotismului contemporan, care scoate în evidență în definitiv o șubrezenie a adevăratei sensibilități. Se presimt fenomene de neputință și de frigiditate. De fapt, cei care au sensul *eros*-ului nu mai vorbesc deloc. Popoarele mediteraneene, de exemplu, sunt mai pudice decât cele din Nord. Se presimt însă de asemenea fenomene de dezagregare. Dacă există mai puțină refulare, există mai multă discontinuitate, ființelor le este greu a se construi într-o continuitate personală.

N-ar trebui să ne oprim numai la erotism. Dacă îi lăsăm pe intelectuali în practicile lor, observăm, la cei simpli, o cu totul altă preocupare: cea a iubirii-pasiune, a «marii iubiri». În una din cărțile cheie ale epocii noastre, *Dragostea și Occidentul*, Denis de Rougemont a arătat că unul dintre ultimele noastre mituri este cel al lui Tristan și Isolda, chiar, și mai ales pentru cei care n-au auzit niciodată de acești eroi ai iubirii-destin. Teoria lui Rougemont este că iubirea pasiune s-a născut din opoziția între

afirmația creștină a persoanei și stăruința încăpățânată, în lumea creștină, a unei concepții pur funcționale a căsătoriei. Prea mult timp căsătoria s-a făcut fără a lua în considerare dragostea, doar pentru a asigura continuitatea neamului. Însă persoana, trezită deja la exigența alegerii libere, a căutat dragostea în afara căsătoriei: pasiunea trubadurului sau a cavalerului pentru doamna sa. S-ar putea merge de altminteri mai departe și a arăta că prima iubire în întregime personală pe care o întâlnim în istoria Occidentului a luat aspectul unei prietenii spirituale între bărbați și femei care *renunțaseră la căsătorie*: Sfântul Bonifaciu, în scrisorile adresate Sfintei Lioba, evocă astfel dragostea lor duhovnicească. Să ne gândim la contextul acelei societăți merovingiene brutală până la barbarie, cu violurile sale, cu căsătoriile sale pur biologice; cu jocul carnal al adulterelor. Călugări și călugărițe realizau un imens efort pentru a smulge existența personală oricărei apăsări a "trupului și a sângelui". Doar în acel moment au putut fi întrevăzute inflexiuni în care se anunța adevărata dragoste. Însă trupul era încă atât de violent, încât o iubire personală părea fără putință a se întrupa.

De asemenea iubirea-pasiune este rău personificată, pentru că se pune în relație directă cu absolutul, fără o adevărată meditație personală: nu o vedem pe Isolda devenind Dna Tristan, ironizează Denis de Rougemont. În pasiune, dragostea este dublată de neliniște, această scorbură a absolutului. Așteptarea este umplută pentru o clipă de o ființă pe care o sperăm a fi revelarea absolutului. Apoi vine decepția ineluctabilă, fatală: totul e «construit», iar când celălalt se revelează sărac el însuși, ne trezim indiferenți, reci. Este bine știut că o iubire-pasiune

crește și moare ca o maladie. Și când e moartă te întrebi ce s-a întâmplat, și nu mai ști. "Cum veți fi credincioși, de vreme ce sunteți incapabili de a sesiza urzeala unei alte vieți? Mă întreb cum puteți să vă gândiți la mine, dacă vi se întâmplă să gândiți altfel decât prin imaginile voastre. Am căutat în zadar a regăsi oarecare din gesturile mele în caietul vostru. În afară de ticul buzei mele, nimic nu ia trup. De fapt eu nu v-am interesat niciodată în măsura în care eram eu însumi și nu asemenea a ceea ce voi mă credeți. Să trăiesc în afara voastră, v-a venit ideea?" (Pierre Emmanuel, *Căci în sfârșit, eu vă iubesc*.)

Adevărata iubire nu este erotism impersonal, nici pasiune absolutizată. Ea pune *eros*-ul în slujba tandreței, ea știe că celălalt are de asemenea nevoie să fie mântuit, dar că, prin dragostea noastră, vom putea să ne mântuim împreună. Hristos a restaurat nupțialitatea originilor, El a reluat termenii însăși ai Cuvântului creator din Facere, despre omul și femeia care vor fi "un singur trup". Adevărata căsătorie, care nu este o instituție socială, ci o *taină*, a devenit de atunci posibilă. În Hristos, noi putem învinge "asprimea inimii" și a face ucenicia încrederii în chipul fidel a lui Dumnezeu, Care n-a încetat niciodată de a zice da, chiar atunci când noi îl respingem. Din acest moment nupțialitatea bărbatului și a femeii este cerută prin iertare, prin viața mai tare decât moartea. În același timp nu se mai poate zice, cum trebuia să se facă sub regimul Vechii Alianțe, că nu este bine pentru om să fie singur. Căci, în comuniunea Bisericii, singurătatea dăunătoare este învinsă, celibatul poate să devină vocație de rugăciune și de slujire, profetie a lumii viitoare. Pe lângă vocația nupțială, în relație profundă cu ea, vocația monastică realizează de asemenea

împlinirea *eros*-ului.

Călugări și martiri

Monahismul a apărut în Biserică atunci când a dispărut, prin convertirea împăratului, riscul permanent al martiriului. Ne puteam teme pentru creștinism că putea fi secularizat, că putea deveni cimentul unei cetăți terestre. Monahismul însă a fost revolta împotriva oricărui compromis.

Monahismul, în forma sa primară, este o cale abruptă, cea a "puternicilor care cuceresc Împărăția lui Dumnezeu". Maximalismul evanghelic cere refuzul compromisurilor și a ambiguităților. Pentru călugăr, singur Dumnezeu este cu adevărat interesant. Oamenilor angajați în grijile și construcțiile istoriei, el apărea ca un marginal, un nebun, un în-afara-legii: și el vrea de fapt să scape legii depășind-o, devenind acea existență în Duhul pe care nu-L știm "nici de unde vine, nici încotro se duce".

Unii Părinți au numit monahismul o "sfântă deviere". Să ne închipuim de exemplu că mâine creștinii vor fi din nou persecutați: un monahism instituționalizat nu și-ar mai avea rostul; ar exista sigur un celibat trăit în interiorul comunităților euharistice presupuse, uneori chemate la martiriu. Aceasta era situația pe parcursul primelor trei secole ale erei noastre, iar cultul sfinților care se născuse în perioada subapostolică, a fost mai întâi cel al martirilor.

Trebuie înțeles ceea ce înseamnă martiriu în creștinism. Acesta nu este numai mărturisirea înaintea judecătorilor

pământești a singurei dumnezeiri a lui Hristos, ci este starea mistică prin excelență. Martirul nu este un ascet, ci un om al credinței totale. O tânără creștină însărcinată, dusă în închisorile romane, gemea de durere în timp ce aducea pe lume copilul său. "Ce vei zice când vei fi aruncată fiarelor" – zice, luând-o în zeflema, un temnicer. Iar ea răspunde: "Atunci un altul va fi în mine care va suferi pentru mine". În momentul în care de fapt îi fuge pământul de sub picioare în suferință, martirul, dacă aderă la Cel Răstignit-și-Înviat, cu toată suferința sa, este copleșit de puterea învierii și cunoaște bucuria. "Striviți de dinții fiarelor", el devine "grâu curat", cum zicea – și cum mărturisea – Sfântul Ignatie al Antiohiei: el devine într-o oarecare măsură euharistie. Iar când situația politică abolește pentru moment martiriul, atunci apare călugărul, care, de o altă manieră, după o veche sentință, "își dă sângele și primește Duhul".

Ca și mărturia martirului, cea a călugărului este așchia în trupul lumii, rana ațâțată de sarea – "Voi sunteți sarea pământului" – care împiedică istoria să se închidă în ea însăși. În el, Sfârșitul este deja prezent și lumea devine "rug aprins".

În unele momente ale istoriei, maximalismul evanghelic trece de la martir la călugăr: în altele, de la călugăr la martir. În Rusia, de exemplu, monahismul organizat a dispărut în perioada interbelică. Dar au existat mulți martiri și noi știm că ei se rugau pentru călăii lor. Astăzi cea mai mare parte a mănăstirilor redeschise imediat după război, au fost din nou închise. Dar se presimte – în strânsă legătură cu un nou tip de martiriu, "martiriul vieții", preț al umilirii și al josniciei – un oarecare număr de călugări ascunși, nemărturișiți. Destinul lor este făgăduit.

rugăciunea îi locuiește, ei nu se mai căsătoresc.

Călugărul este de fapt cel care nu se căsătorește, pentru că el vrea să scurteze timpul, să înlocuiască procrearea altora, în timp, prin procrearea sa în veșnicie. Este bine să ai copii, pentru că fiecare este o persoană vrută de către Dumnezeu, și pentru că Împărăția nu va veni până ce nu se va împlini numărul celor aleși (aleșii, să ne amintim, nu pentru ei înșiși, ci pentru a lucra la mântuirea lumii). Iar cel care, pentru Dumnezeu nu se căsătorește, profetește în mod mai direct Împărăția, refuză de a se instala în istorie, în continuitatea speciei. Consumă în el, în loc de o lăsa să se manifeste, sămânța timpului.

Se presimte ceva analog într-o iubire adevărată între un bărbat și o femeie: ei nu se unesc pentru a avea copii, ci pentru că se iubesc, ca și cum dragostea lor, fără a mai întârzia, va transfigura universul. Însă trebuie să întârzie!

Monahismul – împlinire a eros-ului

Precum Ioan care se odihnea pe pieptul Învățătorului la ultima Cină, iar mai apoi, îmbătrânit, descoperirea chipul fulgerător al Domnului lumilor, călugărul este fascinat de incomparabila frumusețe a Celui Înviat. În călugăr, *eros*-ul întreg este atras de această frumusețe plămădită din dragoste și din lumină, cu atât mai mult bulversantă cu cât ea strălucește prin desfigurarea Patimii și a Crucii. Nu mai este loc aici pentru o altă expresie a *eros*-ului: căci călugărul a înțeles că distanța și identitatea între cel Desfigurat și cel Transfigurat dau măsura

“iubirii nebune” a lui Dumnezeu pentru el, pentru toți. Și de care altă dragoste ar mai avea el nevoie?

Trebuie să iubești pe Dumnezeu cu toată puterea *eros*-ului. Sfântul Ioan Scărarul zicea că trebuie să-L iubești cum ai iubi logodnica ta, mireasa ta. Călugărul astfel aprins devine un “bărbat apostolic”: el are dreptul să vorbească despre Dumnezeu pentru că îl cunoaște cu toată ființa sa. Nu va vorbi despre El cum vorbește teologul în cameră, în cărți, ci precum cel despre care putem zice că “având rugăciunea curată, este cu adevărat teolog”. Când el vorbește despre Dumnezeu, este un călător care istorisește. El a făcut drumul și a plătit prețul sângelui.

O Biserică în care nu vor mai exista mari călugări făcând acest pelerinaj în imensitatea lui Dumnezeu pentru a reveni apoi către oameni cu chipul incendiat precum cel al lui Moise coborând de pe Sinai, acea Biserică va fi muribundă. Biserica nu-i sănătoasă decât dacă are martiri sau călugări.

Și de ce o societate care este legată nu numai de putere, ci și de înțelepciune, așa cum întreține laboratoare în care se urmărește cercetarea științifică, nu favorizează și aceste laboratoare spirituale în care oamenii se consacră “explorării lui Dumnezeu”? Vom sfârși toți prin a recunoaște că este ridicol a se sfădi asupra existenței lui Dumnezeu. Ar trebui mai bine să-i ascultăm cu atenție pe cei care-L cunosc din experiență și pe care îi vedem că în credința și cunoașterea totală pe care aceasta o provoacă, nu degradează umanitatea lor, ci o slăvesc.

Avem nevoie de spirituali care pot deveni părinții noștri duhovnicești. Prea mult timp am rămas orfani. Am transformat tratamentul sufletului într-o formă un pic neșlefuită de

psihanaliză. Vrem de asemenea oameni care practică "arta artelor și știința științelor", cum numesc Isihaștii "metoda" lor, călugări capabili de a discerne duhurile, de a se cufunda în "inimi" (care sunt un pic mai profunde decât inconștientul psihanalizatorilor), spirituali avertizați în strategia războaielor nevăzute. Da, câtă nevoie avem de călugări!

Ascultare, feciorie, sărăcie

Voturile monahale tradiționale permit de-a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele "din toată inima sa, din tot sufletul său, cu toată mintea sa".

Ascultarea eliberează libertatea, răstignind "iubirea de sine". Cel care se dă cu toată încrederea, cu toată credința, despuiat, unui "părinte" mai avansat pe căile liberării, depășește suficiența și influența "patimilor", se detașează și se liniștește, se găsește purtat printr-o mijlocire care-l introduce în comuniunea sfinților. Ascultarea condamnă la moarte idolatria de sine, rădăcină a tuturor celorlalte, învață să se supună la toată existența astfel ca ea să crească, adică să-l învețe pe călugăr să devină "părinte" la rândul său.

Sărăcia, ca și dezapropriere ontologică, cooperează cu ascultarea pentru a-l deschide pe om Dumnezeului Celui Viu: a se face umil în mâinile Acestuia, înseamnă a-l permite de a ne re-crea. Eu mă primesc de la El în fiecare moment, primesc totul, și totul e dar (har). Sărăcia este ca și «dosul» sărbătoririi. Interiorizată de laicul angajat în lume, ea depășește idolatria

economicului, îndepărtează cu umor obsesia de a produce și de a consuma și, cum scria Paul Evdokimov, pregătește o economie planetară fondată pe partaj, însă rânduită la comuniune prin adevăratul miracol al pâinii: Euharistia.

Castitatea este o noțiune bogată și profundă în Tradiția Bisericii primare. Și această noțiune merge la fel de bine atât pentru omul căsătorit, cât pentru călugăr. Castitate înseamnă unificare, pacificare, integritate și integralitate a ființei întregi. Există castitate atunci când persoana integrează realmente *eros*-ul, dinamismul naturii sale. A se abandona mișcării oarbe a *eros*-ului, înseamnă a se dezintegra. A omorî *eros*-ul fără a-l învia, fără a-l însușești în Duhul, înseamnă a se usca după un tip foarte particular de răutate monastică (adesea inchizitorială). Trebuie construită imensitatea iubirii personale. Atunci toată puterea vieții devine sărbătoare a unei întâlniri, farmec al tandreței. Aceasta poate fi dragostea pentru frumusețea ultimă a lui Hristos, care îmi încredințează taina tuturor chipurilor, blândețea fiecărei creaturi. Să ne amintim, în mănăstirea din Avila, tamburina de care Sfânta Tereza se acompania pentru a dansa, când bucuria o invadea. Acesta poate fi de asemenea, fără a exista opoziție, chipul iubitei care smulge poetului acel strigăt atât de banal, însă esențial:

"Cât de frumoasă este lumea, iubita mea,
cât de frumoasă este lumea!"

Ascultător, sărac, cast, călugărul devine vigilența, trezvia lumii. În regula pe care o dădea călugărilor din Biserica Română în 1953, patriarhul Iustinian le cerea "să se roage pentru cei care nu știu, nu pot sau nu vor să se roage". Sau precum un călugăr

de la Athos care putea zice unui oaspete în trecere, în timpul slujbelor de noapte aproape indefinite: "Noi suntem obligați să biruim tot somnul lumii."

Acesta este puternicul care pune mâna pe Împărăție: el vede toate lucrurile în lumina lui Hristos care vine. Și pe această cale grăbește venirea Sa.

Cu toate acestea un adevărat călugăr nu este nicidecum insensibil la frumusețea feminină în esența ei, pe care am putea-o numi «paracletică», de la denumirea de Paraclet, dată Duhului Mângâietor. Pentru a reveni la Athos, dacă nici o prezență feminină nu este admisă, peste tot însă, în inima fiecărei mănăstiri, se găsește icoana Maicii Domnului, iar Athosul este adesea numit "Grădina Maicii Domnului" sau "Grădina Fecioarei". Înălțarea *eros*-ului spre veșnicie se face deci prin medierea celui mai feminin chip. La fel, o prietenie duhovnicească poate juca un rol prețios în destinul făgăduit slujirii. Dar atunci, "iubește pe cel mai demn de iubire în această lume, sinele celuiilalt. Și ce primire a-i face frumuseții? Foarte simplă: recunoaște, primește în inima ta acest dar foarte plăcut al cerului, apoi lasă-l liniștit, cu condiția de a-i dori frumusețea supremă de la Dumnezeu – harul" (Gerard Manley Hopkins, *Poeme*).

Vocația nupțială

Este plin de sens faptul de a ni se revela consubstanțialitatea naturii umane în Biblie, mai întâi sub o formă nupțială:

"Aceasta este os din oasele mele și carne din carnea mea", zice omul atunci când Dumnezeu aduce femeia spre el. Și Geneza continuă asupra realității vii a mariajului: "De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa, și vor fi amândoi un trup", cuvânt reluat de Hristos în Evanghelie. Așadar dragostea dintre bărbat și femeie este originară, paradisiacă, dată în toată splendoarea sa cu mult înainte de păcat: "Iar ei erau goi și nu se rușinau" (Fac.2, 23-25). În Paradis nu găsim călugărul, ci cuplul.

Cu siguranță condiția de separație (de cădere) a tulburat în profunzime relația dintre bărbat și femeie. Și unul și altul au fost antrenați în jocul impersonal al *eros*-ului în care ei se caută în mod dureros pentru a se întâlni un moment, a se pierde din nou sau a nu se mai întâlni niciodată.

Paul Evdokimov, a cărui meditație asupra dragostei umane este atât de prețioasă, aplică în mod simbolic bărbatului și femeii întrebarea pe care Dumnezeu o adresează lui Adam, în Paradisul deja pierdut: "Unde ești tu?" La fel, scrie Evdokimov, bărbatul și femeia nu încetează a-și zice unul altuia: "Unde ești tu?" de-a lungul unei istorii în care seducția și ura se amestecă. S-ar putea studia într-adevăr ceea ce Maryse Choisy a numit "războiul sexelor". Perioada patriarhală n-a existat întotdeauna, nu întotdeauna bărbatul a dominat femeia. Istoria și preistoria au cunoscut fenomene de matriarhat (atestare până în secolul al XVIII-lea în unele sate franceze în care omul era semi-nomad) și de poliandrie, practică în Tibet până în epoca noastră și considerată de altfel ca o metodă sănătoasă pentru a restrânge numărul nașterilor! Dacă femininul pare să fi fost asociat mai

degrabă lumii vegetale, care acumulează energie, iar masculinul lumii animale, care o cheltuiește, se presimte, mai degrabă decât o dominație unilaterală, un joc complex de tensiuni și de alternanțe. În multe tradiții arhaice (și aceasta a reapărut în India, în plină perioadă patriarhală, cu tantrismul) se apropia divinul printr-o simbolistică cosmică și feminină (nu numai Pământul Mamă, ci Marea Mamă *divină*), și există un sacerdoțiu feminin.

Forței mai mari a bărbatului, femeia i-a opus tenacitatea sa biologică. Din punct de vedere sexual bărbatul este partea legată de moment, femeia de durată; servitoare, însă care naște și crește partea bărbătească, servitoare a speciei în definitiv, iar bărbatul este întotdeauna tentat să se dizolve în sânul mamei cosmice.

În Hristos, în tainicul raport care-L unește cu Biserica, creștinul caută reconcilierea bărbatului și a femeii, a masculinului și a femininului, a *eros*-ului și a persoanei. Creștinismul, chiar dacă unele contexte culturale l-au desfigurat uneori, a consacrat definitiv transcendența persoanei și deci că bărbatul și femeia sunt și unul și altul persoane, mai mult decât egale – absolute. De aceea Sfântul Pavel a putut scrie: “În Hristos, nu mai este nici bărbat, nici femeie” (Gal.3, 28) – sunt mai întâi, și fundamental, persoane.

Simultan, Hristos a restaurat buna polaritate a masculinului și a femininului, i-a redat splendoarea sa paradisiacă, a pacificat-o, a iluminat-o, prin această mare iubire care circulă între El și Biserica Sa, între El și Pământul îndumnezeit de Euharistie. Căci Biserica nu este numai Trupul Său, ci și Mireasa Sa. Și există o femeie, Maria, care în mod liber, în numele

umanității și a pământului, a redeschis creația Creatorului său.

De aceea Sfântul Pavel afirmă încă: “...întru Domnul, nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie” (I Cor.11, 11).

În această perspectivă, adevărata căsătorie, care nu este sociologică, ci sacramentală – “este o mare taină”, scrie apostolul –, nu pune în cauză, așa cum am spus, adevărata castitate.

La primul sinod ecumenic, cel de la Niceea (anul 325), câteva voci au insinuat că mariajul și sacerdoțiul sunt incompatibile, pentru că relația sexuală te face necurat. Ori, trebuie subliniat, această problemă nu s-a pus *niciodată*, de la începuturile creștinismului. Apostolul Petru, în particular, era căsătorit, iar Clement al Alexandriei, folosind o veche istorisire, ne spune că dragostea conjugală dintre apostol și soția sa ajunge la plenitudinea sa în momentul martiriului. Sfântul Pavel, care avusese accente monastice și care a preferat să păstreze celibatul în speranța unei reveniri imediate a Domnului, atunci când a fost chemat, la sfârșitul vieții sale, să precizeze organizarea comunităților pe care el le-a fondat, cerea numai ca episcopul (cuvântul desemna atunci atât episcopii cât și preoții noștri) să fie “bărbat al unei singure femei”. Recomandarea are valoare *mistică* și nu morală: într-adevăr, în Biserica primară, precum astăzi în Biserica Ortodoxă, un văduv nu poate avea acces la preoție. Fidelitatea preotului față de o singură femeie – chiar dincolo de moarte – trebuie să fie *imaginea* absolutei fidelități a lui Dumnezeu.

Ori, dezvoltarea unui dualism (la limită manihean) care reacționa împotriva pansexualismului unor culte păgâne, de

asemenea creșterea unei dialectici vechi-testamentare a purului și impurului, și, în fine, evoluția sacerdoțiului spre o castă de clerici, au determinat sinodul de la Niceea de a pune problema purității sau impurității căsătoriei. Și-atunci un mare călugăr egiptean din acel timp, Pafnutie, care cunoștea din experiență căile castității ascetice, a reamintit cu insistență că mariajul este cast și că el este deci perfect conciliabil cu practicarea sacerdoțiului.

În Tradiția Bisericii nedivizate, dualitatea vieții monastice și a vieții conjugale nu coincide nicidecum cu cea a sacerdoțiului și a laicului. Se poate foarte bine concepe ca un laic să aibă de asemenea nevoie de celibat pentru a se împlini; călugării, în Occident până în epoca carolingiană, în Orient, cu câteva excepții, până astăzi, sunt aproape toți laici. În Orient se întâmplă ca unele comunități monastice să nu aibă preot; acesta vine pentru celebrarea slujbelor duminicilor și sărbătorilor, în tot restul timpului călugării cântând și psalmodiind slujbele precum în mare măsură și laicii au dreptul de-a o face. Deci, dacă un laic poate fi atras de vocația celibatului, un bărbat căsătorit poate fi la fel de bine atras de cea a preoției, ceea ce este foarte obișnuit în Orient. Cu toate acestea, pentru că aici este vorba despre căile inventive ale iubirii, se poate foarte bine concepe, și exemplul Sfântului Pavel ne încurajează de-a o face, un preot care va rămâne celibatar pentru o mai mare disponibilitate apostolică. În aceasta constă, pare-se, una dintre experiențele tradiției occidentale a sacerdoțiului. E ca și cum a-i spune că Biserica ar trebui să-și aleagă preoții săi la fel de bine printre cei mai buni celibatari, cât și printre cei mai buni bărbați

căsătoriți. Esențialul este de a nu se opune, de a nu clericaliza celibatul – pentru că un laic are de asemenea dreptul la unele forme de maximalism –, de a nu descalifica căsătoria, căci diversele sacramente sunt ca și tot atâtea raze a unicului soare euharistic și este greu de înțeles în ce fel, dacă căsătoria este o taină, ar putea fi incompatibilă cu cea a preoției. Poate că astăzi această problemă pare de nerezolvat în Biserica Catolică, nu numai din cauza unei condiționări istorice îndelungate, ci și pentru că lipsește ambianța profund ascetică, magnetizarea pentru toți spre o autentică castitate pe care o suscită prioritatea căii monahale în Biserică. Din contră, delirurile contemporane în ce privește împlinirea omului printr-o “liberă” sexualitate, pustiește clerul, cu atât mai mult cu cât acesta se compune încă dintr-o majoritate de preoți care au fost “puși de o parte” mult prea de tineri, în virtutea unei concepții individualiste și sentimentale a “vocației”, și care își fac criza lor de adolescență la patruzeci sau la cincizeci de ani.

Căsătoria este castă prin integrarea *eros*-ului în întâlnirea dintre două persoane care, purtate de comuniunea eclezială, fac din polaritatea naturilor lor limbajul iubirii lor și își dăruiesc reciproc lumea. Pe parcursul a nouă secole nu a existat un ritual propriu al căsătoriei: acesta unea două ființe care, trăind împreună, mergeau împreună pentru a se împărtăși. Pentru un bărbat și o femeie care se înrădăcinează în viața în Hristos – dragostea lor –, ei au a o descoperi, a o reînnoi, a-i dăru pentru fiecare chipul celuilalt și pentru amândoi chipurile copiilor lor. Ei n-au a o inventa: ea exista înaintea lor, i-a dus unul către altul,

este dragostea dintre Dumnezeu și Pământul făcut de El, dintre Dumnezeu și umanitate, dintre Hristos și Biserica Sa. Femeia este născută nu din "somnul" bărbatului, cum se obișnuiește a se scrie, ci din "extazul" său, cum pe drept traduce vechea Biblie greacă a Celor Șaptezeci (Septuaginta). Tot așa, moartea lui Hristos pe Cruce este un "extaz" care dă naștere umanității celei noi. Acest extaz al Răstignitului este fundamentul oricărei iubiri umane. O iubire adevărată, chiar mult dincolo de frontierele aparente ale Bisericii, evocă, fără a o ști sau știind, acest extaz. Nu o știe? Atunci ea se consumă, sau moartea o întrerupe, căci "nu există iubire fericită". O știe? Începe asceza care consistă în a lua din extazul inepuizabil a lui Hristos. Din coasta Sa străpunsă curge apa botezului și sângele Euharistiei. Din deschizătura ființei Sale torturate izvorăște Duhul. Atunci, când iubirea umană pare a seca, este de ajuns a săpa până la întinderile nesecate ale iubirii divino-umane. Prin părere de rău, prin iertare, încrederea fără reciprocitatea "deșertului", celălalt neașteptat ne este dat, uimirea și recunoștința se aprofundează, fidelitatea devine, în Duhul, poartă deschisă la noutate, de așa manieră încât se revelează iară și iară între noi această "mare taină" al cărei singur criteriu, contrar exaltărilor pasăgere ale pasiunii, ar putea fi pacea, bucuria, încrederea, împărtășite.

Asceza vieții nupțiale comportă astfel trei exigențe majore.

Prima este interiorizarea obstacolului, iar nu escamotarea lui. Dragostea nu poate să dureze, nu poate evita înnămolirea promiscuității și a uzurii decât dacă rămâne presărată de obstacole. În căsătoria adevărată, obstacolul nu dispăre, se interiorizează. Devine necesitatea dură de a respecta alteritatea

celuilalt pentru ca acest prea apropiat să rămână totuși un aproape. "A deveni un singur trup", adică o singură viață, nu înseamnă fuziune, ci comuniune; și trebuie să știm să rămânem doi. Trebuie să te trezești la existența celuilalt, o existență la fel de reală, la fel de interioară ca a mea, inaccesibilă nu în opacitatea sa (celălalt devine atunci un obiect mult prea accesibil urii mele), ci în transparența sa însăși.

A doua exigență este refuzul de a obiectiva *eros*-ul. Occidentul, după tăcerile victoriene, se năpustește către "artele de-a iubi". Și, bineînțeles, dacă dragostea este un limbaj, trebuie să înveți bine să vorbești. Dar ce importanță are, dacă nu mai avem nimic a ne spune, dacă nu mai există decât mecanisme bine aranjate? A refuza simultan vagabondajul imaginarului și mecanizarea *eros*-ului, a echilibra atenția față de celălalt și față de sărbătorirea vieții, iată o asceză de care nimeni nu s-a ocupat câtuși de puțin!

A treia exigență este că dragostea umană se împlinește și se depășește într-o slujire comună. Un cuplu se condamnă dacă se închide în el însuși. N-are altă alegere decât distrugerea reciprocă sau împreună-crearea în această mare mișcare a slujirii și a vieții, a slujirii vieții, care singură permite Bisericii de a fi ea însăși. Ca în Tradiția Bisericii nedivizate și astăzi încă în Ortodoxie, preoția să fie, de-o oarecare manieră, când este vorba de un preot căsătorit, asumată nu de bărbatul singur ci de cuplu, este de o imensă, de o exemplară semnificație.

Intervine aici taina copilului, taina proprie familiei: "Pentru aceasta îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos, din Care orice neam în cer și pe pământ își trage numele"

(Ef.3, 14-15). Într-o perspectivă propriu creștină, nu se poate spune că obiectivul căsătoriei este procrearea. O dragoste adevărată nu are obiectiv; este ea însăși propria sa evidență. Dar atunci ea nu poate să nu fie fecundă, ca această fecunditate să servească pentru a lupta împreună, a primi împreună pe aproapele sau "a aduce pe lume" copii. Atât de puține cupluri aduc cu adevărat copiii lor pe lume! Câți nu se închid asupra lor și îi devorează cu jilava lor adorare, până când acești copii, cu o necruțătoare brutalitate, se moșesc ei înșiși din această sterilă matrice familială. Câți adulți nu caută sensul vieții în copiii lor, în loc de a le-o transmite: slujitori ai speciei, nu ai persoanei. A aduce cu adevărat copii pe lume, înseamnă a ști nu numai să le dai viață, ci și exemplul unei slujiri creatoare; înseamnă a accepta destinul scoarței în jurul mugurelui, care protejează la vremea potrivită, apoi se deschide puțin câte puțin la vreme potrivită. Înseamnă a face din familia sa acea "micuță Biserică" de care vorbește Sfântul Ioan Gură de Aur și în care copiii, după exemplul adulților, fac ucenicia dublei deschideri: lui Dumnezeu și aproapelui. Cât de bogat era înțelesul vechiului obicei din casele țărănești creștine de a lăsa întotdeauna un loc liber la masă: pentru străinul care poate va bate și care ar putea fi Necunoscutul, gândindu-se că Dumnezeu vizitează adesea oamenii într-un fel foarte familiar.

Dar copilul însuși nu este oare un mic necunoscut care ne vizitează? Toate asemănările care îl fascinează și care ne asigură, nu îl împiedică de a fi radical diferit. Din ce în ce mai mult copilul va fi dorit. Există ceva foarte însemnat în această libertate

care transformă fecunditatea din fatalitate biologică în setea după o mai mare iubire. Dar cu o condiție: ca acest copil, chiar vrut, și ar putea fi într-o zi "programat", să fie mai întâi în mod fundamental primit, și primit ca un *necunoscut*.

Incertitudini

Nimic, precum această temă a dragostei umane, nu atinge taina existenței personale și de aceea respectul și rezerva se impun aici, precum și mai mult încă, preceptul evanghelic de a nu judeca. Să ne amintim atitudinea lui Hristos înaintea femeii "prinsă în adulter" (Ioan 8, 3-11). Să ne amintim un alt pasaj, de o densitate carnală incredibilă, în care chiar Iisus lasă o prostituată să-l înfășoare picioarele cu părul ei și să le ungă cu parfum și cu lacrimi. Totul este pătruns de eternitate prin proximitatea morții și a transformării: "... spre îngroparea Mea a făcut-o" - deja purtătoare de mir. Fariseul care-L primește pe Iisus zice în sinea lui: "Dacă acest om ar fi prooroc, ar ști cine este și ce fel de femeie este aceasta care se atinge de El, că este o prostituată". Iisus, descoperindu-i gândurile, îi zice: "Iertate sunt păcatele ei cele multe, fiindcă mult a iubit. Iar cui i se iartă puțin, puțin iubește. Iar femeii i-a zis: Credința ta te-a mântuit; mergi în pace". (Lc.7, 36-50)

Să ne amintim, în fine, dialogul cu Samariteanca - o eretică! - aproape de fântâna lui Iacob. Iisus îi amintește în mod pașnic că ea a avut cinci bărbați și că bărbatul cu care trăiește acum nu este soțul ei. Această amintire nu judecă, ci afirmă o

clarviziune care are rolul de-a o trezi pe femeie asupra identității interlocutorului său. “Doamne, îi zice ea, eu văd că Tu ești profet”. Și acestei femei Iisus îi descoperă nu numai taina apei celei vii, ci și că “Dumnezeu este Duh și cei care I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr” (Ioan 4, 1 -42).

Înainte femeii prinsă în adulter, a prostituatei, a femeii cu cinci bărbați, Iisus, în ciuda fariseilor – și mai ales a fariseilor creștinătății –, refuză a privilegia mizeria trupului, a face din păcatul trupului țapul ispășitor al angoasei noastre. El descifrează numai în această mizerie un semn al situației noastre comune: “Cel care este fără păcat să arunce piatra cel dintâi”. El știe de asemenea că aceste femei cu viață deplasată sunt modestele care vor fi primele a-L înțelege.

De aceea mesajul creștin, în acest domeniu, nu este o lege a impune, ci o soluție a propune. Nu aparține Bisericii să dicteze legile Statului sau să blocheze ca un oarecare “grup de presiune”. Biserica inspiră și sfintește, ea nu constrânge; inimile sunt cele pe care încearcă să le schimbe.

Însă trebuie mers mai departe. Chiar pentru fiii săi, Biserica trebuie să fie o mamă milostivă și nu o putere juridică impersonală. Preceptele care privesc dragostea umană trebuiesc adaptate, de către părinți duhovnicești și episcopi care au darul discernerii duhurilor, cu un infinit respect, fiecărui destin personal. Aici intervine, în uzul canonic al Orientului creștin, noțiunea fundamentală de “iconomie”, care desemnează tocmai această adaptare milostivă. Ortodoxia insistă asupra misterului monogamiei, ca și Catolicismul de altfel, și mai mult chiar, pentru că recăsătorirea unui văduv nu este încurajată, ea fiind inspirată

de un rit penitențial. Cu toate acestea, întemeindu-se pe cuvântul lui Hristos că divorțul este imposibil creștinului, mai puțin în caz de *porneia* (care desemnează o situație de adulter și de depravare), i se întâmplă să constate moartea unui cuplu, de a înregistra dezmembrarea lui și de a-i da din nou unui divorțat taina (sacramentul) căsătoriei. Înseamnă că această taină nu este comparabilă Botezului, în care libertatea omului nu are în față decât harul întotdeauna oferit. Harul, în căsătorie, este oferit unui cuplu, adică acordului a două libertăți umane. Ori, în unele cazuri limită, pentru discernământul cărora se cere cea mai mare circumspecție din partea responsabililor bisericești, se întâmplă că o pocăință comună și o iertare reciprocă nu mai sunt posibile, că acest cuplu nu mai există și nu se mai poate insera ca atare în curentul de iubire care leagă pe Hristos de Biserica Sa. Cum va îndepărta ea, Biserica, de la comuniune, aceste destine zdrobite? Îndrăzni-va ea să îndepărteze de la Hristos pe femeia adulteră, pe prostituată, pe femeia cu cinci bărbați și care trăiește acum cu un bărbat care nu este soțul său? Și suntem noi altceva, pentru a putea arunca piatra dreptului?

Femeia, purtătoare de aromate

Astăzi, la capătul unei lungi perioade de patriarhat, femeia caută să se afirme ca persoană umană în plenitudinea sa, un subiect liber și responsabil. Este fermentul, aluatul evanghelic care lucrează, eliberându-se în sfârșit de vechile structuri păgâne. Însă necesara luptă pentru egalitate socială – pentru că ea trebuie

să existe – prea des purtată împotriva bărbatului, ne lasă astăzi nesiguri asupra identității proprii a femeii, asupra sensului feminității. Fără îndoială, trupul, sufletul, maternitatea, sunt simboluri, însă mai mult ca niciodată întărite după atâtea interpretări care au definit femeia ca inferioară. Ori, pentru creștinism, masculinul și femininul nu sunt esențe ierarhizate, ci modalități ale unicei naturi umane. Amândouă, am spus-o, sunt prezente în fiecare bărbat și în fiecare femeie, astfel încât femeia, când ea impune demnitatea sa de persoană *contra* bărbatului, începe a-i semăna acestuia, valorizând, în ura sa, propria-și dimensiune masculină în detrimentul feminității sale. De unde ambiguitatea actualei “revoluții feminine” în Extremul-Occident. Femeia se revoltă pe bună dreptate împotriva freudismului difuz, care – regăsind fără să o știe, vechi prejudecăți aristotelice și scolastice – o vede ca pe un fel de mascul ratat. Femeia protestează împotriva acestei societăți a plăcerii, care face din ea un obiect erotic și din goliciunea ei un mijloc de publicitate – pe scurt, un vast bordel al imaginarului. Ea dorește o reciprocitate reală cu bărbatul, o participare directă la viața publică, în care și-a dovedit încă de multă vreme aptitudinile: compasiunea sa vie, bătaioasă, se trezește pentru toți cei necăjiți – cei din lumea a treia sau din maghernițe, cei ai minorităților desconsiderate, cei din uzinele în care câștigarea existenței rămâne de cele mai multe ori o pierdere a sufletului. Totuși, din lipsa unei inspirații pur duhovnicești, haosul amenință iar ierarhiile se inversează în loc de a face loc unei tensiuni creatoare. Violenta face din femeie un fel de amazoană homosexuală și dominatoare, ignoranța disciplinelor meta-

morfozei, o dată rupte vechile bariere, neeliberând decât instinctele și foarte vechile magii.

Este important deci să clarificăm și să afirmăm cu seninătate și în acest domeniu, o inspirație propriu creștină. S-ar putea sugera, împreună cu Paul Evdokimov că masculinul reflectă într-un mod mai particular, în natura umană, Cuvântul (Logosul divin) care structurează și deținește, iar femininul pe Duhul Sfânt care inspiră, mângâie și întrupează. Așa cum am spus mai sus, cuvântul *Ruah*, care în limbile semitice însemnează Duh, este adesea feminin. Limbajul Bisericii stabilește de altfel o strânsă corespondență între Duhul preasfințeniei – *Panagion* – și femeia prin excelență, Maica lui Dumnezeu, venerată ca și “Prea Sfântă” – *Panagia*. Într-un text al antichității creștine, *Didascalia Sfinților Apostoli*, găsim următoarele cuvinte cu privire la diaconat, care atunci era conferit atât femeilor cât și bărbaților: “Diaconul are locul lui Hristos, iar voi îl veți iubi. Veți cinsti diaconesele în locul Duhului Sfânt.”

Această remarcă ne permite să descifrăm simbolurile înscrise în maniera de a fi a bărbatului și a femeii.

Atitudinea masculină în sexualitate ca și în demers – demers fizic, dar și intelectual – este în același timp liniară și sacadată, pe când atitudinea feminină pare iradiație și continuitate. La fel geometria aspră a trupului bărbatului se opune continuității armonioase a trupului femeii.

Bărbatul merge ca și arcașul, drept la țintă. Voința sa se încordează pentru a depăși obstacolul. Femeia reacționează printr-un gest de prezență în care voința abstractă ocupă mai puțin loc decât vibrația întregii ființe. Ea caută – sau mai degrabă

găsește – mai puțin eficacitatea decât expresivitatea. Un băiețel exagerează, surioara lui se deghizează.

Bărbatul este zgomot infernal – de râs sau de mânie; femeia curge ca apa, surâde ca apa.

Bărbatul este cuceritor, privind departe și spunându-o cu lirism. Femeia se adaptează la imediat, indică concretul, este ironică.

Bărbatul evadează, femeia se prăbușește. Partea ei este grija și adesea devotamentul.

Bărbatul gândește cu capul său, femeia cu toată ființa sa. Ea poartă copilul în trupul său, este în complicitate cu viața.

Dar adevărul feminității și al masculinității, pentru a trece de la această descriere ambiguă la chipul lui Dumnezeu, cere o asceză a transfigurării.

În Biserica Răsăritului, deasupra ușilor împărătești care sunt în fața altarului și înaintea cărora creștinii primesc împărtașania, se reprezintă de obicei, de o parte și de alta a lui Hristos în slavă și într-o atitudine de mijlocire, Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul. Evdokimov vede în aceste două figuri imaginile simbol ale masculinului și femininului. Ioan Botezătorul, în linia lui Ilie, este violentul care interiorizează violența sa pentru “a pregăti căile Domnului”, cu certitudinea că “El trebuie să crească, iar eu să mă micșorez”. Vedem în Ioan simbolul masculinului care cucerește, găsindu-și crucea și transformarea sa. După chipul Botezătorului, bărbatul duhovnicesc nu va fi soțul care domină și posedează, ci “prietenul Mirelui” ceresc, cel care știe că femeia, ca persoană, are un raport imediat cu Dumnezeu. Cât despre Maica lui Dumnezeu, “ea naște

dumnezeirea pe pământ și umanitatea în cer”, împlinind astfel maternitatea duhovnicească. După chipul ei, maternitatea prin care femeia se mântuiește, pentru a relua o expresie a Sfântului Pavel, nu este un destin biologic, nici simplul instinct matern, despre care știm că poate poseda copilul până la asfixiere, ci adevărata maternitate se transfigurează după chipul celei care, la picioarele Crucii, se consacră maternității universale: “Femeie, iată fiul tău”, îi spune Răstignitul, desemnând pe ucenicul Său mult-iubit – și care dintre noi nu este mult-iubitul Său? Doar această maternitate jertfitoare, dezinteresată, perfect compatibilă cu celibatul, poate descifra sensul maternității psihologice. Prin urmare, spune Evdokimov, vocația spirituală a femeii ar fi de “a naște pe Dumnezeu în sufletele devastate”.

Orice ființă umană, c-ar fi bărbat sau femeie, este chemată la o oarecare virilitate în raport cu natura sa – să ne gândim la “femeia puternică” a Bibliei –, și la o oarecare feminitate în relația sa cu Dumnezeu. De asemenea în bărbat, viața spirituală culminează într-o atitudine aproape feminină în fața misterului și de aceea întruparea se realizează printr-o femeie care se găsește acum în centrul comuniunii sfinților.

Totuși, când bărbatul și femeia, pătrunși de darul lui Dumnezeu, se întorc către lume, fiecare regăsește transfigurată modalitatea umanului care domină în el: unul este un deșteptător, luptător, cealaltă “păzește viața cu acoperământul său matern”. Bărbatul rănește pentru a deștepta, femeia cicatrizează și vindecă: “Fiecare femeie este o purtătoare de mir – mironosiță”, zicea Fedorov. Între cele două atitudini fundamentale ale ascezei creștine, trezvia și tandrețea, prima este virilă, a doua feminină.

Umanitatea începe cu Adam, pentru a se împlini prin Adamul desăvârșit, divino-uman – Hristos –, într-o femeie: Maica lui Dumnezeu. Axa Bisericii, care în Hristos este Biserica Sfântului Duh, nu este ierarhia, ci sfințenia. În raport cu această axă sacerdoțiul preotului este instrumental, este o funcție care nu conferă deținătorilor săi nici o superioritate de esență. El este rezervat bărbaților pentru că preotul, în slujirea sa, este imaginea lui Hristos și pentru că Hristos, recapitulând întreaga natură umană, este bărbat, iar nu femeie sau androgin. Dar Hristos nu a venit decât pentru ca Duhul să se poată pogori, pentru ca, sub limbile de foc de la Pogorârea Sfântului Duh, să apară o umanitate reînnoită în inima căreia se găsește o femeie.

Pentru femeie, a revendica preoția dovedește o uitare a Duhului și a îndumnezeirii. Este fructul amar al clericalizării Bisericii.

Trebuie reinventată slujirea diaconeselor, expresie a maternității duhovnicești legate în mod tainic de Duhul.

Trebuie de asemenea ca femeia să poată fi soția preotului, purtătoare a preoției în felul său; iar maniera sa de a o purta nu este funcțională ci personală, discretă și devotată în Duhul Sfânt.

Se înțelege acum că bărbatul și femeia sunt complementari, nu ca două funcții, ci în totalitatea complexă a existenței lor personale.

Eros-ul nu mai este fascinație impersonală a trupului, folosire – platonică sau tantrică – a celui alt ca mijloc de extaz, ci nevoia de un altul pentru o comuniune a sufletului și a trupului. În dialogul dificil al adevăratei iubiri, tocmai atât de dificil cât

are nevoie pentru a se ajusta, pentru a se aprofunda pe întreg parcursul unei fidelități, în acest dialog în care “sufletul învăluie trupul” sunt două persoane care încet-încet se recunosc. Atunci femeia nu mai este femeia în general, feminitate cosmică sau “eternul feminin”. Ea este acest *tu* pe care cealaltă modalitate a umanității sale mă ajută să-l numesc. La fel și bărbatul pentru ea. Orice subordonare este reciprocă, în așa fel încât o libertate se dăruiește alteia. Fiecare transcende instinctul posesiunii care-l închide în singurătate și în moarte. Ființa umană, în această existență care nu mai este dominatoare sau disprețuitoare, ci comunicativă, apare dublă și una, după reciprocitatea respectului, a slujirii și a tandreței.

“Purtăm această comoară în vase de lut.” Dar lungile noastre căutări în noapte nu ne vor face niciodată să uităm acea licărire a zorilor, scânteia pascală a unei adevărate iubiri.

6.

Dumnezeu și Cezar***Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului***

“Religia voastră va fi de acum înainte politica”, scria Feuerbach cu puțin înainte ca Marx să-l socializeze pe Dumnezeu. Noi o vedem azi în mod clar în golul pe care-l generează civilizația industrială. “Revoluția sălbatică” a tehnicii, apariția unei civilizații planetare, au nevoie mai mult ca niciodată de Sens, de Duh, de un nou pact nupțial între om și pământ. Ori societățile noastre par a nu avea alt țel decât dezvoltarea nedefinită a mijloacelor de trai. Și cum Duhul nu este spectaculos, atunci mașinile producătoare de imagini propun mai cu dinadinsul, în mod ușuratic, “idolii” și “pasiunile”, pentru a amăgi absurdul. Ori sub-dezvoltarea spirituală a unora se reper-cutează în sub-dezvoltarea materială a celorlalți, și “lumea a treia” își face apariția la periferia societăților noastre.

Răzvrătirea, la mulți dintre tineri, exprimă deci două tipuri de sete ce își corespund: setea de sens la unii și setea de demnitate la alții. Peste tot se vorbește de “schimbarea vieții”. Nu e vorba doar de apropierea, la manifestatăii, între drapelul roșu

și cel negru, atâta timp vrăjmașe, care nu pot prefigura orbește comuniunea treimică în unirea tuturor și unicitatea fiecăruia. Revoluția, devenită mit, exprimă și alienează – în același timp – o nevoie mult mai profundă. Nu trebuie să ne amăgim când auzim spunându-se că “totul este politică”: accentul cade pe *totul*, iar politica este opiul, dacă nu al poporului, cel puțin al unui tineret și al unei *intelligentia* care-l caută pe Dumnezeu tăgăduindu-L.

A venit deci momentul când creștinii trebuie să readucă aminte lumii că infrastructura istoriei nu este nimic altceva decât relația umanității cu Dumnezeu cel Viu. Istoria se desfășoară într-un divino-umanism în care uneori accentul se pune pe Dumnezeu, până la a-l nega pe om, iar alteori pe om, până la a-l nega pe Dumnezeu. Sensul istoriei, centrul ei, se află în Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, și prin aceasta “om deplin”; iar mișcarea ei creatoare, în Duh și în libertățile noastre.

Omul nu este doar fiul pământului, fiul istoriei. El este și chipul lui Dumnezeu, chemat să devină fiul Lui adoptiv, purtător de Duh, “dumnezeu după har”. Crucea a rănit de moarte păgânismele pământului și totalitarismele istoriei. Tensiunea dintre Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului este ireductibilă până la transfigurarea ultimă (care va însemna în același timp căderea demoniului): ea semnifică și grăbește transfigurarea, ea deschide calea Duhului în care se desfășoară, la fel de ireductibilă, persoana. Și dacă creștinătatea a dispărut, aceasta se datorează necunoașterii acestei tensiuni și negării libertății personale. Istoria, de la mormântul gol încoace, nu se mai poate închide în ea însăși: o traversează o nădejde, cea a

Împărăției, în care pământul și durerea oamenilor vor fi transfigurate, dar prin libera comuniune de persoane unite cu Dumnezeu.

De aceea creștinii primelor veacuri refuzau să mărturisească divinitatea Cezarului și proclamau singură divinitatea lui Hristos, și singură îndumnezeirea omului prin viața în Hristos. La limită, ei păstrau istoria începută de martiri: în care creștinul, în fața abuzului celor puternici, se asimilează până la sfârșit patimii și învierii Domnului și sfințește cu sângele său pământul și istoria, transformându-le – în ciuda a toate – în ofrande. În același timp, primii creștini se rugau pentru Cezar – chiar dacă Cezarul se numea Nero – și îi cereau smerit să le tolereze existența care, ziceau ei, ar fi (era deja) o binecuvântare pentru Imperiu.

Cezarul – individual sau colectiv – pretinde adorarea de fiecare dată când pretinde să explice prin istorie tot ceea ce privește omul.

Ultimii drepti

Cel dintâi rol al Bisericii și al creștinilor este deci de a deschide istoria veșniciei în care ea este destinată să «treacă» într-o zi printr-un Paște definitiv (se știe că Paște semnifică trecere), în care ea «trece» de pe acum prin mijlocirea și binecuvântarea liturghiei și a «oamenilor liturgici». Pentru cine știe să vadă cu «ochiul inimii», reintegrarea sacramentală menține lumea, ferește istoria de descompunere și saturează încet

de veșnicie existența universală. Rugăciunea și iubirea săracilor, a celor curați, a «nebunilor pentru Hristos» înmulțesc această binecuvântare euharistică, o transformă în binefacere, permițând energiilor divine să pătrundă în lume și să o lucreze: ele sunt strălucirea iubirii personale, și numai libertăți personale pot să le deschidă istoria, precum numai *fiat*-ul Maicii Domnului a permis întruparea Cuvântului. De aceea stăpânii nevăzuți ai istoriei, și care nu o știu, sunt oamenii slujirii.

Pentru marea Tradiție a Bisericii, *actul de prezență* al creștinilor și mijlocirea lor păzesc ordinea cosmică și societatea umană și le dau valoare de ofrandă. Cea mai veche «apologie» a creștinismului pe care o cunoaștem, cea a lui Aristide, scrisă în timpul primelor persecuții, afirmă în mod direct: «Fără îndoială, datorită mijlocirii creștinilor dăinuiește lumea» (XVI, 1). Această concepție se înrădăcește în Vechiul Testament, când Avraam, printr-o târguală prodigioasă, obține ca Sodoma să nu fie distrusă dacă se vor găsi în ea și numai zece drepti. Creștinii sunt chemați să dea acei zece drepti care lipsiseră Sodomei. Astfel, vedem în Faptele Apostolilor (27, 33-44) pe Sfântul Pavel transferat la Roma sub pază bună, salvând de la disperare și moarte pe pasagerii vasului pe care se găsea, și care naufragiasse; ori actul apostolului este cvasi-euharistic când, în momentul cel mai greu, «a luat pâine și, mulțumind lui Dumnezeu în fața tuturor, a frânt și a început să mănânce»: toți atunci, revenindu-și din supărare, au luat și ei puțină hrană și au găsit forțele necesare pentru a ajunge pe pământ înot sau pe câte o scândură de la corabie...

Această misiune a «ultimilor drepti» se regăsește în toate

religiile avraamite, nu numai în creștinism, ci și în islam și în iudaism. Pentru Talmud, lumea este păzită datorită mijlocirii celor treizeci și șase de drepti care se înnoiesc din generație în generație și “primesc în fiecare zi Prezența”.

În creștinism, din secolul al IV-lea, această taină a mijlocirii s-a concentrat în rugăciunea călugărilor. Un episcop egiptean scria atunci pustnicilor: “Universul se mântuiește prin rugăciunile voastre; datorită cererilor voastre ploaia vine peste pământ, pământul se acoperă de verdeată, pomii se încarcă de fructe” (Serapion de Thmuis, *Epistolă către călugări*, 3; P.G., XL, 928 D-929 A).

Mijlocirea, binecuvântarea Bisericii este un stâlp nevăzut care leagă cerul și pământul și îngăduie secerișul naturii și al istoriei. Acest stâlp sunt sfinții. Pe cei ce trăiesc astăzi nu-i cunoaștem, arătarea lor este nulă sau deconcertantă. Cu toate acestea ei sunt, împreună cu prezența Celui Înviat la care se unesc, adevărul ultim al Bisericii. Întâlnim uneori pe plajă cochilii desfigurate de nisipul aglomerat, alge, concrețiuni ale viermilor marini. Dar când le întoarcem, apare un sidef foarte curat pe care cerul se irizează și în care marea cântă. Astfel este Biserica. Când Mielul va rupe pecetea cărții adevăratei istorii se va descoperi că toate secerișurile istoriei au pornit din rândul necunoscut al sfinților. Se va descoperi, mai important decât bătăliile, chemarea revoltată, chemarea totuși a atâtor Iovi, strigătul de credință al vameșilor...

Este deci esențial, în criza actuală, care este o criză de sens, ca Biserica să fie regăsită ca mister al sfințirii, ca loc unde

prisosesc bucuria pascală și această pace “pe care lumea n-o poate da” și care “depășește toată înțelegerea”. Bisericii îi este dat mai întâi să-i hrănească pe oameni cu pace și bucurie. Îi este dat să înmulțească parohiile reînnoite, adevărate comunități euharistice în care să putem face ucenicia comuniunii. Locuri unde să ne putem smulge unei civilizații a grabei și a singurătății, în care proliferază prin compensație puseurile anarhizante și fuziunile erotico-ideologice, pentru a fi în sfârșit împreună fără prejudecăți, în frumusețe și tandrețe, de vreme ce moartea e învinsă și nu mai e nevoie de țapi ispășitori. Locuri în care – pentru că le adorăm – să putem să ne vorbim uneori.

Primele comunități creștine se numeau fiecare *agape*, iubire dăruia de sus, și mesele frățești care urmau euharistiei, sau îi serveau de cadru, păstrasera în special acest nume frumos de “agape”. Prima datorie a Bisericii este de a reinventa, în jurul euharistiei (altfel masa servită împreună ar rămâne aliment mort) acele locuri de împărțire și întrajutorare în care celebrarea dă valoare sacramentală serviciului social, unde nevoia de sărbătoare se purifică și se împlinește. “Bine ne este nouă a fi aici”, zicea Petru pe muntele Schimbării la Față. Oricine a participat la slujba de Paști într-o biserică ortodoxă, când toți se îmbrățișează vestind adevărul învierii, va înțelege ce vreau să spun. Dacă aceste parohii s-ar înmulți, legate uneori la comunități monastice care știu să alterneze retragerea cu deschiderea, atunci în mod sigur lumea s-ar schimba din nou, fără ca nimeni să fi căutat rețete pentru a o schimba.

Sângele martirilor și nevointa călugărilor au dat naștere civilizației romane sau civilizației bizantine, au plasmuit Chartres

și Sfânta Sofia. Sfinții epocii merovingiene, aproape necunoscuți astăzi, au fondat Franța în nevăzut. Francisc de Assisi a permis prima renaștere italiană în care lucrurile pământului se luminează în bucuria lui Dumnezeu, și rugăciunea Athosului a fecundat arta Mistrei și a Kariului, precum, cinci veacuri mai târziu, opera lui Dostoievski. Pe când, în momentul cel mai întunecat al dominației mongole în Rusia, viitorul Sfânt Serghie se afunda singur în pădure pentru a se îndeletnici cu "lucrarea Tăcerii", el purta în sine, fără să știe, victoria de la Kulikovo și Treimea lui Rubliov. Și cine va spune legătura tainică dintre martirii ruși dintre cele două războaie și această gravă tandrețe, această "dureroasă bucurie", această vindecare decisivă a nihilismului occidental ce se descoperă în *Doctor Jivago* a lui Pasternak sau în opera lui Soljenițin? Poate că rugăciunea antichității creștine și a evului mediu a acumulat energia spirituală din care s-a hrănit mai târziu umanismul modern, până la epuizarea actuală care face indispensabil un nou foraj...

Numai oamenii îmbătați de Dumnezeu, care vor să consume istoria în veșnicie, fecundează civilizațiile. Istoria este reînnoită de cei ce o depășesc: "Vie împărăția Ta!"

Taina fratelui

Existența personală îndreptată către Dumnezeu, către Dumnezeul Treime a cărui ființă este iubirea, nu poate fi decât o existență în comuniune. "Fiii lui Dumnezeu și fiii diavolului se recunosc astfel: cel ce nu săvârșește dreptate nu este din

Dumnezeu, nici cel ce nu-l iubește pe fratele său" (I Ioan 3, 10). În tulburătoarea descriere a Judecății pe care o face Sfântul Matei, Hristos reamintește dreptilor: "Am flămânzit și mi-ați dat să mănânc; am însetat și mi-ați dat să beau; străin am fost și m-ați primit; gol și m-ați îmbrăcat...". Și cum dreptii se miră, Fiul Omului le dezvăluie marele secret: "*Adevăr vă spun, întrucât ați făcut unuia dintre acești foarte mici frați ai mei, mie mi-ați făcut*" (Mat. 25, 34-41). Comentând acest text cu realismul obișnuit, Sfântul Ioan Gură de Aur a vorbit de "taina fratelui" și mai ales a fratelui "celui mai mic", săracul. Acest mare episcop, acest patriarh al Constantinopolului care apăra împotriva puterii, până la martiriu, libertatea de duh și drepturile sărmanilor, afirma cu putere că săracul este un *alt Hristos* și că taina euharistiei trebuie să se prelungească în slujba dreptății, într-o "pomană" care să nu fie înduioșare trecătoare ci împărțire, adică organizare mai bună a cetății. Punerea în comun a bunurilor așa cum se practica în Biserica primară din Ierusalim, mamă și model a tuturor Bisericilor, a rămas, în istoria profundă a creștinismului, imaginea determinantă nu a unui sistem economic care ar rezolva toate problemele, ci a victoriei voite asupra egoismului și zgârceniei, pentru a avea "unanimitate" în iubire. Mai mulți dintre Părinți, nu numai în cuvânt dar și în faptă, un Vasile cel Mare și un Ioan Gură de Aur în Răsărit, un Ambrozio de Milan în Apus, au subliniat caracterul relativ al proprietății private, au contestat cu duritate moștenirea mijloacelor de producție și au arătat că bogățiile naturale n-apartțin decât lui Dumnezeu și că oamenii pot doar să le folosească pentru binele tuturor. În același timp, după exemplul lui Pavel care făcea corturi, ei au reabilitat munca.

considerată ca fiind doar pentru sclavie de către Antichitatea păgână, și în care au văzut exersarea responsabilității cosmice a omului și a unei solidarități în care se schițează comuniunea. Când conformismul constantinian a umplut de indiferenți efectivul multor parohii, diminuându-le puterea de *agape*, de fraternitate trăită, "sfânta deviație" a monahismului comunitar a devenit indispensabilă: comunitățile monastice, de fapt, aveau ca țel să mărturisească "iubirea apostolică", să actualizeze, într-un context istoric nou, exemplul primei Biserici din Ierusalim. Mănăstirile, larg deschise poporului, și unde toți călugării, în Răsărit, lucrau (și lucrează) cu propriile mâini, arătau că lepădarea de sine o necesită pe cea de bogății. Iar când, grație, printre altele, marilor depozedări de sine, au dispus în colectiv de importante bogății, au exersat un adevărat serviciu social, însoțit, în regiunile "barbare", de o puternică înflorire culturală.

Știm acum că mișcările de sărăcie evanghelică care au zguduit lumea creștină în Evul Mediu și la începutul timpurilor moderne erau alimentate de învățământul lui "Gură de Aur". Aceste mișcări, reprimare în mod crud, jalonează una dintre cele mai distrugătoare schisme ale istoriei creștinismului: *schisma între sfânta taină de la altar și taina fratelui*. Biserica a păzit misterul și mistica Celui Înviat, dar complexe distorsiuni – fie că e vorba de decadența monahismului sau de dezvoltarea unui pietism individualist puțin capabil de a suscita o etică creatoare – au făcut adesea pe creștini să fie puțin sensibili față de Hristos răstignit de istorie, mai ales când istoria a devenit cea a revoluției industriale. Nimic nu simbolizează mai bine aceste distorsiuni decât evoluția diaconatului: în Biserica veche, diaconul dădea

euharistiei întreaga ei dimensiune de serviciu social, el împlinea serviciul social, în numele episcopului, ca pe o sfântă taină. Ori până la timidele restaurări contemporane, slujirea diaconală a dispărut *de facto* în Apus și a devenit pur liturgică în Răsărit.

Separată de euharistie, care e totuși singura ce poate să o învie, taina fratelui s-a întors către nădejile și violențele utopiilor, către așteptarea pasionată a unei "împărății milenare" a sfinților, instaurată profitând de o catastrofă eliberatoare. Suntem aici la originile socialismului modern, în care coexistă un puternic ferment evanghelic, un umanism devenit antiteist și toată neputința resentimentului.

Noi simțim clar astăzi, că vine vremea să depășim această schismă. Trebuie să se pună capăt schizofreniei atâtor creștini care, duminică, se extaziază (în Răsărit) sau își propun intenții bune (în Apus), pentru ca peste o săptămână să se abandoneze «trenului» acestei lumi. Nu e vorba, de a înlocui sfânta taină de la altar cu taina fratelui, ca «progresiștii», astfel s-ar abandona istoria la ea însăși și ea nu mai este, în definitiv, decât un dans macabru; ci e vorba de a da euharistiei amploarea ei etică. Ori, de la începutul secolului, mai ales de la Péguy și Berdiaev, duhul profetic s-a trezit în creștinism și seva, urcând puțin câte puțin prin atâtea vieți consacrate smerit luptei cotidiene a Fericirilor, a sfârșit prin a atinge pe cei mai responsabili purtători de cuvânt, un Ioan XXIII și un Atenagora I. În țările din Est, în ciuda ispitei servilității Ortodoxia a refuzat să "ridice garda în fața proprietății private"; cei mai buni reclamă libertatea de gândire și «laicizarea» marxismului, dar afirmă compatibilitatea creștinismului cu un socialism non-totalitar.

În rest, nu e vorba aici de "socialism" sau de ultima rețetă pentru fericirea universală. E vorba de a da Evangheliei, și în domeniul social, puterea ei de inspirație.

Nu e vorba deci de nici o altă rețetă decât de iubirea activă, inventivă, tenace, fără speranța unei reușite totale și stabile în istorie – ar însemna să nu se cunoască în mod straniu profunzimea răului – dar animată de o viziune totală a omului sau, mai degrabă, a divino-umanității.

Speranța și libertatea

Creștinul știe că angajarea sa în istorie nu va face din ea Împărăția lui Dumnezeu. Iar orizontul său nu se limitează la istorie: el știe de asemenea că Hristos revine într-o slavă pentru a învia pe toți morții și prin ei, trupul pământului și creațiile istoriei. O astfel de viziune nu generează utopia ci speranța.

Creștinul pregătește în istorie o transformare care o depășește și care, deja, se oferă tainic în Hristos. De aceea el scapă dilemei "totul sau nimic" fără să cadă în resemnarea disperărilor sau a celor siguri de sine. El se vede capabil să descopere fiecare posibilitate care apare pentru a promova libertatea, dreptatea, demnitatea. Lupta sa – care se dă mai întâi în el – nu este nici conservatoare nici revoluționară, sau dacă vrem, deodată una și alta. Creștinul nu este conservator în sensul cinismului și al fricii de îmbuibății care teoretizează cu atât mai bucuroși greutățile istoriei ai căror beneficiari sunt. Creștinul nu poate să nu fie aproape de cei părăsiți și de cei revoltați. Ci

evaluând șansele de viață, până și în tragediile istoriei, el știe că există niște legi cvasi-biologice ale existenței colective în acord cu viața cosmică, că tensiunea între individ și societate este ireductibilă și că în politică mai ales "cine vrea să facă pe îngerul face pe prostul": intriganții paradisului au fost furieri ai iadului, și Prometeu are ficatul ros de poluare. Omul are nevoie de dreptate și de fericire, dar și de risc, de depășire, de profunzimea tragică a existenței. Și nu vom înceta niciodată de a lupta împotriva "duhului greutății", împotriva prostiei și a urii, astfel încât numai o speranță ancorată dincolo de lume – dar deja transformând lumea prin existențe personale – poate da răbdarea de a sluji viața fără a cădea în amărăciune și disperare.

Dacă creștinul nu este revoluționar în sensul revoluției mitice, el știe că creștinismul deține o putere revoluționară, aceea a lui Hristos biruitorul morții. Această putere poate schimba structurile persoanei. Și dacă schimbarea se produce simultan la mai mulți, în comuniune, atunci lumea începe să se schimbe, se fondează o civilizație.

Dorința de a uita moartea – "viața moartă" – se dezvoltă în mod crud în societățile noastre care tind să elibereze omul de formele elementare ale nefericirii dar îl abandonează fără scăpare «sfârșirii» (*finitude*). Acesta este fără îndoială bietul secret al civilizației fericirii și al revoltei împotriva ei. Marxismele socializează absolutul, ocolesc moartea personală – singura adevărată – în profitul duratei, presupusă ascendență, a speciei. Fascismul, în izbucnirea lui primară, era o estetică războinică a morții.

Credința în Hristos biruitorul morții, experiența schițată a

învierii, speranța Împărăției ar trebui să ne îngăduie să vindecăm, în noi și în jurul nostru, angoasa fundamentală și să eliberăm astfel forțele vii ale firii. Pentru a face o lucrare de viață în cetățile stricătioase de pe pământ, trebuie adăugată “aducerea aminte de moarte” și “de Dumnezeu”. Cel ce știe că totul va trece, dar și că totul poate trece în Dumnezeu, acela e vindecat de idolatrie și de nihilism: el relativizează pentru a înveșnici.

Cealaltă dimensiune a mărturisirii în cetate nu poate fi decât libertatea. Bisericele trebuie să se căiască amarnic pentru a fi contat timp de atâtea veacuri pe sabia Statului. Astăzi, și este o evidență tulburătoare pentru tinerii din țările din Est, creștinismul apare în esența sa ca o descoperire a persoanei și a libertății. De aceea creștinii, în angajamentul lor istoric, trebuie să facă din libertate nu numai un scop ci și un mijloc. Dostoievski a zugrăvit în mod genial în persoana lui Chigalev, în *Demonii*, portretul gnosticului istoriei care pretinde să dea naștere libertății nelimitate din despotismul nelimitat al celor “care știu”. Noi suntem cei ce trebuie să apărăm libertatea personală deodată de robia socială și de robia ideologică. Noi suntem cei ce trebuie să mărturisim că Dumnezeu este spațiul libertății și că omul va fi mereu robul condiționărilor naturii și ale istoriei dacă nu este după chipul lui Dumnezeu. Ori a respecta chipul lui Dumnezeu în om înseamnă mai întâi a refuza de a-i impune binele. Arătându-i cu toate acestea, dar numai prin exemplul și prin farmecul comuniunii, că adevărata libertate – cea care îngăduie omului să se depășească în iubire – cere serioasa asceză a unei morți-învieri: altfel nu s-ar elibera decât un haos locuit de fiare. “Divinul marchiz” a arătat bine, în toiul Revoluției franceze, că

dacă ne abandonăm firii, frăția devine «cainism». Însă singurele constrângeri creatoare sunt cele pe care ni le impunem singuri. “Un tânăr a venit la un om duhovnicesc ca să învețe calea desăvârșirii. Bătrânul însă nu zicea nimic. Atunci el îl întreabă care e pricina tăcerii lui. Sunt eu mai marele tău ca să-ți comand? i-a răspuns bătrânul. Nu-ți voi spune nimic. Fă, dacă vrei, ceea ce mă vezi pe mine că fac”.

Animat de speranță și mergând spre libertate, creștinul trebuie să fie prezent în viața cetății fără un alt țel decât acela de a marca fără încetare tensiunea socială (ale cărei legi trebuie să le studieze ca oricare altul) de o neostenită exigență de comuniune. “Programul nostru social este Treimea, zicea Fédorov; tot restul este degenerare sociologică”. Nu poate să existe opoziție, în această slujire, între necesitatea aceluiași nivel de la om la om, crearea comunităților exemplare și acțiunea asupra structurilor: acestea, în fond, nu sunt decât casa, haina, pâinea cu care suntem datori “tu”-ului fără număr al aproapelui, astăzi la scară planetară. Sfântul Ioan Gură de Aur, când a început să predice “taina fratelui”, a imaginat pentru Antiohia un plan de reorganizare socială care ar fi extirpat mizeria. Însă socialul este o dimensiune a persoanei și nu invers și structurile mai bune nu au valoare decât primind viață prin persoane, pentru persoane. Cunoaștem legătura între structuri și deprinderi. Ori acestea nu se rafinează și nu se înobilează decât la școala contemplației, a ascezei, a iubirii active. E nevoie de timp și de popasuri și de difuzarea lentă a unui stil. E nevoie de călugări și de cavaleri pentru ca toți, pentru o clipă, să se simtă nobili. Apoi totul se

uzează. Și viața, din nou, trebuie fecundată de veșnicie.

Iubirea vrăjmașilor

Teologii violenței uită Feririle. Teologii non-violenței uită că istoria este făcută din tragedii. Ceea ce creștinismul trebuie să facă să țâșnească în violențele istoriei, este puterea proprie lui Hristos a iubirii vrăjmașilor. Numai iubirea vrăjmașilor, practică până la tensiunile cele mai mari, poate vindeca, și mai întâi în mine, nevroza politică, care conștă în a fugi de propria moarte proiectând-o asupra vrăjmașului. Numai prin aceasta viața este fecundată, forța creatoare eliberată. A face însă din non-violență un sistem, înseamnă a visa la o nouă perioadă constantiniană sublimată. Dacă “făcătorii de pace se vor chema fiii lui Dumnezeu”, nu trebuie să uităm că Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit. Nimic nu este mai ambiguu decât a face dintr-un mijloc de asceză – din post, de exemplu – hărăzit la a face tainic lumea permeabilă luminii divine, un mijloc de constrângere psihologică a societății. Moartea totdeauna acceptată a dat fecunditatea absolută destinului lui Ghandi sau a lui Martin Luther King. În multe țări creștine, în Evul Mediu, se considera că regele trebuie să moară martir, dându-și viața pentru prietenii săi – și pentru vrăjmașii săi: răspuns anticipat la aspra remarcă a Sfântului Justin că nimeni nu poate domni fără urmări.

Biserica nu trebuie să impună metode, nici chiar de non-violență. Ea trebuie să mărturisească cu timp și fără timp despre puterea creatoare a dragostei. Problema nu se pune atunci în

termeni de violență sau non-violență: soluția ei, totdeauna parțială, este capacitatea de a transforma cât mai mult posibil, în orice circumstanță istorică, violența distrugătoare în forță creatoare. Crucea care, pentru a relua admirabila expresie a lui Berdiaev, face să reînflorească trandafirul existenței mondiale, nu se înscrie aici în demisie ci în slujire, nu în slăbiciune ci în actul creator.

Regele și bufonul său

În mișcarea sa profundă, creștinismul tinde să desacralizeze puterea pentru a o sfinți prin omul care o exercită. În pustiul ispitirii, Iisus a exorcizat în mod radical adorația mereu cerută de către prințul – și prinții – acestei lumi, dar a cerut alor lui de a da Cezarului cele ce-i revin și i-a reamintit lui Pilat că n-ar avea nici o putere asupra Fiului Omului dacă aceasta nu i-ar fi fost dată de sus. De asemenea, cum am mai spus-o, Biserica primitivă, cu toate că denunța ca Fiară apocaliptică Statul divinizat, se ruga pentru autorități.

Mai târziu, când creștinătatea s-a împlinit, Biserica a acordat ungerea împăratului creștin și l-a iubit ca pe unul ce poartă o harismă particulară, la limită crucificatoare, harisma împărăției. Mai ales în Răsărit, dar și în Apus în lunga luptă împotriva pretențiilor teocratice ale papalității, cea mai bună relație care s-a căutat atunci între Biserică și Stat a fost o “simfonie”, un acord reciproc, fără ca ierarhia bisericească să pretindă deținerea izvorului puterii politice. Împăratul, ca

reprezentant al elementului laic și al “preoției sale împărătești” (I Pt.2, 9), deținea în mod direct un aspect al chipului lui Hristos. În el puterea se sfințea devenind limitare a răului, slujire creatoare, organizare a unui spațiu de ordine și de pace în haos.

Încercarea și-a avut măreția sa. Ea a favorizat, fiind într-o tensiune fecundă cu setea de veșnicie imediată a călugărilor, înnobilarea vieții cotidiene prin adevărata frumusețe: Împăratul și poporul se împărtășeau – erau în comuniune – în biserică, și se întâlneau și la sărbătoare, în piața publică.

Tentativa a eșuat din cauză că nu s-a respectat libertatea.

Astăzi, fiecare creștin trebuie să asume “preoția împărătească” în care puterea se sfințește prin slujire și prin creație. Nimic nu este mai important, în această perspectivă, decât descoperirea sensului propriu religios al actului creator. Nu o să biruim clericalismul bisericesc și clericalismul ideologic – și unul și celălalt excese ale aceluiași tip de «castrați» decât suscitând în toate domeniile vocații propriu-zis împărătești, capabile să schimbe violența în forță creatoare, capabile să înmulțească viața și frumusețea: buni grădinari în definitiv, care știu să taie nu în mod arbitrar ci pentru ca pomul să dea roade. Și, desigur, răstigniți între violență și creație; aceasta este “pățimirea” indispensabilă a împăraților.

Împărat e deci cel ce-și pacifică propria natură nu într-o retragere monastică ci într-o tensiune creatoare. E un împărat-sacerdot, căci încearcă să simbolizeze veșnicul în cetățile pământești. E un împărat-profet, căci el anunță, împotriva tuturor idolilor, adevărata Împărăție.

Să adăugăm că nu merge niciodată un împărat fără bufonul

său. Lumea Fericiților este o lume pe de-a-ndoaselea care face să explodeze grava seriozitate de aici de jos. Și noi suntem împărați ai unei Împărății nevăzute. Împărăția creștinului este inseparabilă de oarecare bufonerie în fața tuturor manifestărilor duhului de dificultate și de posesiune. Una dintre cele mai înalte forme de sfințenie este “nebunia pentru Hristos”, cea a celor “curați” care trăiesc uneori în cartierele marginase ale orașelor, împreună cu băieții cei “răi” și cu femeile cu o viață “necurată”; provoacă disprețul fariseilor și deodată, făcând pe bufonii, smulg “pielea moartă”, dezgolesc sufletele, în fața morții, în fata iubirii.

Periferiile marilor orașe sunt propice acestor vocații stranii. Și fiecare sat își are idiotul său, care știe secretele.

Acele voci le ascultă împăratul ascultându-și bufonul.

Bufonul împiedică pe călugăr și pe împărat să se mândrească, unul cu depășirea de sine iar celălalt cu iluminarea sa. Unuia îi amintește că este cu mult mai puțin înaintat în cariera spirituală decât acel cârpaci care se roagă ca toți oamenii să se mântuiască, decât acel tâlhar a cărei inimă a fost străbătută de milă într-o bună zi, decât acea mamă de familie copleșită de nevoi și care nu deznădăduiește niciodată. Iar celuilalt: *Memento mori*.

Fiecare, astăzi, trebuie să exercite în lume cele două funcțiuni, care într-o societate creștină constituie cei doi poli ai poporului lui Dumnezeu: cea de călugăr și cea de împărat, interiorizându-le. Dar să nu uite să-și fie și propriul bufon.

Pentru o laicitate creatoare

Astăzi, într-o cetate în mod necesar pluralistă, creștinii trebuie să lupte pentru o laicitate creatoare.* O civilizație deschisă, fără ideocrație, nu trebuie să fie un pustiu spiritual abandonat instinctelor prin dinamismul fără finalitate al producției. Kierkegaard considera că "omul trebuie adâncit în existență", înainte de a îndrăzni a-i vorbi de Dumnezeu. Înainte cu mai mult de o mie de ani, cel mai dur dintre asceți, Sfântul Ioan Scărarul, spunea că adevărata frumusețe nu e niciodată profană: "Trebuie, spunea el, să încercăm să fim animați de această mișcare de a iubi pe Dumnezeu când auzim arii muzicale: căci cei care iubesc pe Dumnezeu sunt atinși de o sfântă bucurie, de o dumnezeiască emoție și de o tandrețe care îi face să verse lacrimi când ascultă o frumoasă armonie, *fie din arii profane, fie din cântări duhovnicești*" (*Scara*, 15).

E important astăzi ca civilizația postindustrială să fie atrasă printr-o antropologie bogată, complexă, deschisă, care prin chiar această deschidere respectă «fără fund»-ul persoanei și se extinde potențial în «teo-antropologie». Ca toți să simtă de acum înainte că omul are nevoie nu numai de pâine ci și de prietenie și de frumusețe, nu numai de abundență ci și de asceză, nu numai de puterea mașinilor ci și de un respect reînnoit față de creația lui Dumnezeu, nu numai de o educație a raționalității ci și de aptitudini de celebrare. "Sălbatica revoluție" a tehnicii

nu va fi stăpânită decât prin punerea în valoare a dimensiunilor non-tehnice ale omului. Criza generațiilor va dispărea atunci când, încetând de a mai merge de-a-ndăratul spre moarte, vom accepta și propovădui o cuminenie. Instinctul de luptă va înceta să mai putrezească, inactiv, în nihilism și aventuri, când asceza îl va asuma: asceza individuală a duhului și a artei, asceza colectivă a acelor mari "războaie ale vieții" pe care omenirea va trebui să le ducă pentru a vindeca rănilor lumii a treia, refuzând fatalitățile tehnicii și restabilind prietenia cu universul.

Astfel mărturisirea creștinilor în cetate se întoarce azi către un divino-umanism. Religia unui Dumnezeu ce e împotriva omului, uitând creativitatea "împărătească" în Duhul Sfânt a provocat revolta purificatoare a marilor reducători și a prodigioaselor explorări ale umanului. Dar astăzi omul rupt de Duh este amenințat de moarte: nu numai de cea spirituală ci și de cea fizică. Trebuie deci ca umanismul modern să găsească cu luciditate loc în divino-umanitate, printre ai cărei «înainte-mergători» vor apărea atunci și Marx, Nietzsche și Freud. În inima umanității pe cale de unificare, se visează o Biserică din nou una, unind dinamismul etic și cultural al Occidentului creștin și credința nezdrucinată a Ortodoxiei, ea însăși mediatore față de Orientul mai îndepărtat. Această Biserică metamorfozată n-ar cere nimic, n-ar impune nimic. Ea ar emana sensul, libertatea, iubirea creatoare. Ea ar favoriza și ar realiza deja în sânul ei chipul Comuniunii trinitare, uni-diversitatea persoanelor, a popoarelor, a neamurilor, a culturilor. Ea ar dezvălui în Înviere semnificația posibilă a științei și a tehnicii. Cum spunea patri-

* Olivier Clément se adresează unei societăți franceze "laice" prin statutul ei oficial actual.

! arhul Atenagora în anul 1969 unui ziarist italian: "Lumea se găsește azi într-un moment în care toate valorile sunt puse la încercare. Noile descoperiri și imensele progrese ale tehnicii, ieșirea omului în spațiu, rapidele transformări sociale, marea tulburare spirituală, succesiunea zdruncinată a generațiilor (...) creează o confuzie necunoscută până acum. Și această confuzie constituie adesea o pricină de descurajare și pesimism. Dar noi nu trebuie să cedăm acestei ispite, nici măcar o clipă, nici să ne lăsăm pradă disperării. Starea lumii actuale este o stare de naștere, și o naștere este însoțită totdeauna de speranță. Noi privim situația actuală cu o imensă speranță creștină și cu un profund sentiment de responsabilitate pentru tipul de lume care va ieși din nașterea de azi. Și acum este ceasul Bisericii: una, ea trebuie să dea orientări creștine lumii noi care se naște" (*Arvenire*, 12 ianuarie 1969).

7.

Omul și cosmosul*Taina ființei create*

Pentru creștinism lumea nu este orfană; mai mult, ea nu este o simplă emanație a Absolutului, ci iese nouă din mâna Dumnezeuului Celui Viu, voită de Dumnezeu și jubilând de aceea veselie descrisă de psalmi și de cartea lui Iov în care constelațiile strigă de bucurie – o "armonie muzicală", un "imn minunat alcătuit", zice Sfântul Grigorie de Nyssa în comentariul său la Psalmi (*P.G.*, XLIV, 441 B).

Creatura, o continuă trecere-pasaj a neantului la ființă în atracția infinitului, este mișcarea în care sunt date simultan timpul, spațiul, structurile materiei: "Această lume este o semi-ființă întotdeauna curgătoare, în devenire, vibrantă: dincolo, urechea sensibilă, percepe o altă realitate" (Pavel Florenski).

Astfel, în viziunea creștină, natura este o realitate nouă, adevărată, dinamică, animată, după cum spun Părinții, de o putere "luminoasă" pe care Dumnezeu o pune în ea ca pe o tensiune spre transcendență. De aceea, subliniază Florenski, numai creștinismul a permis interpretarea corectă a sensului creatului,

în așa fel încât orice explorare științifică a naturii presupune revelația bilbică: "Numai atunci oamenii n-au mai văzut în creat simpla cochilie a diavolului, un fel de emanație, de miraj al divinității, precum curcubeul într-un picur de apă, numai atunci s-a putut concepe lumea ca și creație a lui Dumnezeu, autonomă în ființa sa, în justificarea sa și în responsabilitatea sa".

Simultan, slava lui Dumnezeu se descoperă la rădăcina însăși a lucrurilor. În ființa sa, creatura are rădăcini cerești. După *logos*-ul său, după "numele" său, cuvântul viu prin care și în care Dumnezeu i-a dat viață, creatura exprimă în felul său, prin însăși ființa sa, slava dumnezeiască. Căci "alta este strălucirea soarelui, alta cea a lunii, alta cea a stelelor și chiar stea de stea se deosebește în strălucirea ei" (I Cor.13, 41).

La confluența acestor abordări complementare se naște o concepție creștină a simbolului. Lumea nu este Dumnezeu, ci templul Său, "locul" Său, precum spun despre inimă Isihaștii. Cu cât natura este mai plină, mai vie, mai bogată de sevă în ordinea sa proprie, cu atât mai mare este semnificația ei simbolică. Simbolul nu este o «placă» pe lucruri: el este însăși densitatea lor, dinamismul naturii lor care este chemată să se împlinească în Dumnezeu.

Omul – preot și împărat al universului

Dacă universul stă înaintea omului ca primă revelație, de om depinde descifrarea acesteia în mod creator, făcând conștientă proslăvirea ontologică a lucrurilor. În raportul ei

tainic-nupțial care o unește cu omul, lumea, ca o feminitate impersonală, stă înaintea omului și în același timp formează cu el un singur trup. Întregul univers sensibil prelungește trupul nostru. Sau, mai degrabă, cum am mai spus-o, ce este trupul nostru dacă nu structura pe care o imprimă persoana noastră, "sufletul nostru viu", "pulberii" universale – pentru a folosi două expresii biblice? Nu există discontinuitate între trupul lumii și cel al omului, lumea este trupul umanității. Omul este o "mică lume", un "micro-cosmos" care rezumă, condensează, recapitulează gradele ființei create și poate cunoaște astfel trupul umanității. Facerea (1, 26-31) ne arată omul-microcosmos, creat *după* toate celelalte ființe, dar asimilat lor prin aceeași binecuvântare, ca vârful în care evoluția se împlinește.

Știm că omul este însă cu mult mai mult decât un microcosmos: el este o persoană după chipul lui Dumnezeu. În libertatea sa personală el transcende universul, nu pentru a-l abandona, ci pentru a-l conține, pentru a-i spune sensul, a-i comunica harul. Universul este chemat prin om să devină "chipul chipului" (Sfântul Grigorie de Nyssa). Sfinții Părinți au interpretat în acest sens a doua relatare a creației (Fac.2, 4-25), care situează omul la *originea* lumii create. Numai omul este animat de suflarea însăși a lui Dumnezeu și fără el "plantele" nu puteau crește, ca și cum ar fi fost înrădăcinate în el. El este cel care "numește" animalele, descifrând esențele lor spirituale. Doar omul – nu numai împărat, ci și preot – poate permite universului să corespundă tainicei sale sacramentalități. Adam a fost pus în lume pentru a o "cultiva", pentru a desăvârși frumusețea ei. Vladimir Soloviev spunea că umanitatea trebuie

să devină un Mesia cosmic colectiv, chemat să “supună pământul”, adică să-l transfigureze.

Deci omul este pentru univers speranța primirii harului și a unirii cu Dumnezeu, însă este și riscul eșecului și al decăderii, căci, despărțit de Dumnezeu, omul nu va vedea din lucruri decât aparența și le va impune un “nume” fals. Să ne amintim textul fundamental al Sfântului Pavel care corespunde situației de decădere și mai apoi de răscumpărare pe care o vom evoca mai târziu, însă în care se vede, în Hristos, redeschizându-se umanității vocația sa de mijlocitoare: “Fiindcă făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci ea a fost supusă deșertăciunii – nu cu voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o – cu nădejdea însă că și ea, făptura însăși, se va elibera din robia stricăciunii spre libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu” (Rom.8, 19-21). Astfel tot ceea ce se petrece în om are o semnificație universală și se răsfrânge asupra universului. Destinul omului determină destinul cosmic. Revelația biblică, luată în semnificația sa simbolică, ne pune înaintea unui antropocentrism clar, nu fizic, ci spiritual. Pentru că este în același timp “microcosmos și *microtheos*”, sinteză a universului și chip al lui Dumnezeu și pentru că Dumnezeu, pentru a se uni creației, S-a făcut om, omul este axa spirituală a oricărei ființe create, a tuturor planurilor Sale, a lumilor Sale. Sfinții văd universul în Dumnezeu, penetrat de energiile Sale, neformând decât un tot – dar un tot minuscul – în mâna Sa. Trecerea, în știința modernă, de la geocentrism la heliocentrism, apoi la absența oricărui centru în indefinitul fizic, nu pune în cauză acest caracter axial al omului în Dumnezeu, ci îi dă un sens reînnoit. Nedefinitul

cosmic nu se poate situa decât în dragostea creatoare a lui Dumnezeu la care omul poate participa în mod conștient, în așa fel încât nedefinirea lumii se situează în omul sfințit și devine simbol al “adâncului care pe adânc cheamă”. În mod sigur, pentru cei care refuză sau ignoră pe Cel Viu, nu mai este nici sus nici jos, ci numai frig și întuneric, precum Nietzsche o proclama în același timp cu moartea lui Dumnezeu. Însă pentru cei care cred și care știu – și toți sunt chemați la această bucurie –, inima sfinților este “lăcașul lui Dumnezeu” și prin aceasta centrul lumii; mai mult, lumea încapă în ea și o așează astfel în iubire.

Unii Sfinți Părinți greci, precum Grigorie de Nyssa, și unii teologi ruși din prima jumătate a secolului nostru, uneori mari fizicieni, precum părintele Pavel Florenski, au elaborat o teorie dinamică a materiei care permite o dare de seamă despre datele scripturistice privind încărcătura cosmică a căderii, minunile lui Hristos, corporalitatea sa spirituală după înviere, învierea trupurilor și anticiparea sa în sfințenie.

Pentru Grigorie de Nyssa materia provine din convergența structurilor inteligibile. Să subliniem numaidecât că Grigorie atribuie o oarecare materialitate inteligibilului, Dumnezeu singur fiind imaterial. Ceea ce vrea el să spună este că “materia” este concrețiunea, închegarea “rațiunilor” “perceptibile prin duh, iar nu prin simțuri”, și că aceste structuri create sunt locul de întâlnire dintre Atotștiința divină și inteligența umană. S-ar putea pune întrebarea dacă știința contemporană, când descoperă “sistemele”, “structurile” uluitor de complexe, care singure fac universul să existe, nu ajunge la concluzii similare.

Ori, pentru Sfinții Părinți și pentru marii asceți – care vorbesc din experiență – această concepție arată că există stări duhovnicești foarte diferite de materialitate, despre care s-ar putea spune că sunt, pentru om, stări de contemplație sau de orbire. Cel puțin la început, iar apoi în Hristos, în Duhul Sfânt, situația cosmosului, transparența sau opacitatea sa la lumina dumnezeiască depinde de transparența sau opacitatea proprie omului, căci omul, aservind universul “neantului”, se aservește el însuși unei stări “împotriva naturii” materiei.

Căderea – catastrofă cosmică

Sfinții Părinți, aprofundând numeroase date biblice, au văzut în căderea omului o adevărată catastrofă cosmică, perversitatea modului paradisiac și apariția unei noi condiții de existență universală. Omul, fiu al lui Dumnezeu, a vrut să ucidă pe dumnezeiescul Tată pentru a pune stăpânire pe pământul mamă. “Omul, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, a vrut să pună stăpânire pe lucrurile lui Dumnezeu fără Dumnezeu, înaintea lui Dumnezeu și nu după Dumnezeu.” De aceea “El va lăsa natura întreagă pradă morții” (P.G., XCI, 1156 C).

Omul a încetat atunci să perceapă în mod real adevărata lume, aceea pe care Dumnezeu o poartă în slava Sa, deoarece creația nu ni se impune mai mult decât Creatorul. El vede universul după chipul propriei sale decăderi, a poftei și a dezgustului său, prin aceasta întunecându-l, înăsprindu-l, dezbinându-l. Astfel se nasc modalitățile de a omorî timpul,

spatiul și materia, – timpul uzurii și al morții, spațiul care desparte și întemnițează, materialitatea opacă, determinată, oglindă a morții noastre spirituale. Pământul violat devine mormânt pentru om, Oedip cu ochii însângerați.

Însă Dumnezeu, chiar exclus din inima omului, adică din inima lumii, o ține pe aceasta din afară, introduce o oarecare ordine pentru a evita o totală dezintegrare, pentru a îngădui istoria și în cele din urmă mântuirea. Legile naturii, prin continuitatea pe care ele o asigură, mărturisesc despre Alianța cosmică încheiată de Dumnezeu cu umanitatea a doua zi după potop – ridicare a apelor peste răutatea umană, ape originare în care creația decăzută a trebuit să se desființeze : “De acum, cât va trăi pământul, semănatul și seceratul, frigul și căldura, vara și iarna, ziua și noaptea nu vor mai înceta” (Fac.8, 22). Cu toate acestea Alianța încheiată nu numai cu omul, ci cu “toate ființele însuflețite”, include de acum înainte moartea, un raport de exterioritate și de violență între om și univers. Sarcina cosmică a omului este reamintită, însă el va produce “frică și teamă”, va ucide pentru a mânca, fapt exclus în condiția paradisiacă. Dumnezeu își rezervă totuși sângele în care Suflarea Sa pătrunde și animă seva vitală – iar sângele semnifică locul transcendenței și promisiunea mântuirii. Creația, toată bună, geme în așteptarea eliberării, căci ea este lăsată în seama puterilor răului, care transformă transparența sa euharistică într-un “zid” care obsedează de la Sartre încoace sensibilitatea contemporană.

Privind din aceste perspective, mi se pare că gândirea creștină ar trebui să ia în considerare problema evoluției.

Descoperirile geologiei și ale paleontologiei se opresc cu necesitate la porțile Paradisului, pentru că acesta constituia o altă modalitate de a fi. Știința nu poate crește după cădere, pentru că ea este inclusă în condițiile existenței provocate de aceasta. Ceea ce știința numește “evoluție”, în ordinea spirituală reprezintă procesul obiectivării, a exteriorizării existenței cosmice abandonată de către primul Adam. Lumea încetează să mai fie “trupul mistic” al lui Adam, adâncindu-se în dezbinare și în moarte, în care Dumnezeu o stabilizează, o ocrotește, o orientează înspre întruparea lui Hristos, Noul Adam. Este remarcabil că Teilhard de Chardin, care mai apoi va ignora în mod sistematic starea originară a creației, a încercat într-o scurtă scriere din 1924 – *Universul meu* – să prezinte cu mai multă fidelitate datele Tradiției: “De unde revine universului sarcina sa originară? N-ar putea fi... precum pare a o indica în mod formal Biblia, din aceea că multiplul originar este născut din disocierea unei ființe deja unificate (primul Adam) astfel încât, în perioada sa actuală, Lumea n-ar înainta, ci s-ar re-înălța către Hristos (al doilea Adam)? În acest caz, înaintea fazei actuale de evoluție (a spiritului în afara materiei), s-ar situa o fază de involuție (a spiritului în materie), fază evident in-experimentală, pentru că s-ar dezvolta într-o altă dimensiune a Realului.”

Transfigurarea tainică a cosmosului în Hristos

Existență personală deplină, Fiul lui Dumnezeu, devenind Fiu al Pământului, nu numai că se lasă conținut de către univers

într-un punct al spațiului și al timpului, ci conține El însuși în realitate universul. El nu vrea să-și aproprieze lumea ca pe o pradă prin trupul Său, ci, prin atitudinea Sa constant euharistică, El o face trup al unității, trup în același timp cosmic și euharistic. În Hristos, lumea devine corporalitate spirituală, nu dematerializată, ci însuflețită de către Duhul. Hristos ascunde în mod voluntar corporalitatea Sa luminoasă în corporalitatea noastră suferindă și neputincioasă, astfel încât pe Cruce și în zorile neașteptat radioase ale Paștilor, totul se luminează pentru a fi transformat: nu numai universul, ci tot efortul uman. De aceea Trupul și Sângele lui Hristos nu sunt numai strugure și grâu, ci pâine și vin! În El, în jurul Lui, materia decăzută nu mai impune determinismele și limitele sale, ea redevine mijloc de comuniune, templu și sărbătoare a întâlnirii. În El, în jurul Lui, lumea, înghețată prin decăderea omului, se topește la focul Duhului, regăsește dinamismul său originar. În El, în jurul Lui, timpul și spațiul nu mai sunt separate, dimensiunea Învierii le metamorfozează.

Învierea și înălțarea lui Hristos într-o slavă au avut, în gândirea creștină primară, o dimensiune cosmică. Crucea devine noul pom al vieții, făcând accesibilă oamenilor Învierea. “Acest pom urcă de la pământ la ceruri. Plantă nemuritoare, el se înălță între cer și pământ, sprijin neclintit al universului, legătură a tuturor lucrurilor, împletitură cosmică... Prin înălțarea Sa la ceruri, Hristos dădea viață și putere tuturor lucrurilor... ca și cum, prin jertfa Crucii, dumnezeiasca extindere a lui Hristos în lume a pătruns totul” (Pseudo-Gură de Aur, *P.G.*, LIX, 743-746). Totul de acum înainte, până la antinomiile cu care fizica contemporană

trebuie să se încrucișeze pentru a se apropia de țesătura însăși a lumii, e marcat de semnul Crucii. Cu toate acestea transfigurarea omului și a lumii este în același timp și tainică și descoperită vederii, «sacramentală». Iluminată în Hristos, lumea rămâne încremenită în opacitatea sa prin opacitatea oamenilor. Eliberarea definitivă a cosmosului cere nu numai ca Dumnezeu să se facă om, ci ca omul să se facă Dumnezeu. Hristos l-a făcut pe om capabil să primească Duhul, adică să conlucreze la venirea Împărăției.

Sfinții Părinți lămuresc această transfigurare în curs, vorbind de cele tainice și de cele ce vor fi descoperite. "Focul tainic și ca înăbușit sub cenușa acestei lumi (...) va izbucni și va cuprinde dumnezeiește scoarța morții" (Sfântul Grigorie de Nyssa, *P.G.*, XLV, 708 B). Maxim Mărturisitorul dă o semnificație cosmică episodului Rugului aprins și anunță că prin comuniunea sfinților se manifestă și se va manifesta "acel foc inefabil și uluitor, ascuns în esența lucrurilor ca și în Rug" (*P.G.*, XCI, 1148 C).

Biserică și cosmos

Între prima și a doua venire a Domnului, între Dumnezeu-Om și Dumnezeu-univers, între starea decăzută a făpturii și starea ei de transfigurare, este Biserica, «limită» și «trecere». Fiecare creștin, prin împărtășirea din cele sfinte, adică din Euharistie și în comuniunea sfinților, devine el însuși o «limită» vie în care moartea duce la viață. Istoria cosmică a Bisericii este

istoria unei nașteri, aceea a cosmosului ca trup de slavă al umanității îndumnezeite. Biserica este matrița divino-umană în care se țese trupul universal al omului nou, al oamenilor noi: "Întreaga făptură... suferă durerile nașterii... până acum" (Rom. 8, 20-22).

"Tainele" Bisericii, adică diferitele aspecte ale vieții Bisericii ca taină – sacrament – a Celui Înviat, constituie centrul și sensul vieții cosmice. Lucrurile nu există decât prin rugăciunile, binecuvântările și prefacerile Bisericii: "În toate acestea, materia, mai înainte moartă și fără simțire, transmite marile minuni și primește în ea puterea lui Dumnezeu" (Sfântul Grigorie de Nyssa, *P.G.*, XLVI, 581 B). Totul culminează la prefacerea euharistică. Pentru Sfântul Irineu, natura întreagă este oferită de om lui Dumnezeu spre a deveni «euharistiată» (*eucharistiée*). În ofrandă, amintește Chiril al Ierusalimului, "pomenim cerul, pământul, marea, soarele, luna și toată făptura..." (*Cateheze mistagogice*, V, 6). Dacă seva urcă din pământ, dacă apa descrie ciclul său care fecundează, dacă cerul și pământul se împreunează în soare și în ploaie, dacă omul muncește, seamănă, secără și culege roadele, dacă pivnița tresare de un negru parfum, dacă vechiul bob moare sub pământ și cel nou sub piatra de moară, este pentru ca în cele din urmă să apară o hrană care să nu transmită decât viața, este pentru ca, în sfârșit, lucrarea omului să facă din trupul pământului un potir dăruit Duhului. Pentru și pentru că de fapt din acest centru luminos, din această puțină materie pusă în incandescența Trupului de slavă, focul ajunge până la stânci și la stele, a căror substanță este prezentă în pâine și vin, sfințirea euharistică păzește lumea,

satură încet de veșnicie inima lucrurilor, pregătește prefacerea lumii în Euharistie.

Astfel, Biserica apare ca lăcașul duhovnicesc în care omul se obișnuiește cu o viață euharistică și devine în mod autentic preot și împărat: prin liturghie, el descoperă lumea transfigurată în Hristos și de acum înainte conlucrează la prefacerea ei definitivă. Misiunea cosmică a Bisericii în lume crește prin umila împărățire a omului liturgic. Omul sfințit este un om care sfințește.

Asceza și mistica Bisericii primare, transmise mai ales prin Răsăritul creștin, constituie o adevărată “fizică a trupului de slavă” care, penetrat de lumină, o comunică creației de care este inseparabil. A coborî la rădăcinile vieții, a răstigni *eros*-ul cosmic pentru a-l transforma în putere regeneratoare, “înseamnă – scrie Soloviev – a realiza *ipso facto* sau a elibera de curenții psiho-somatici concreți care pun stăpânire în mod gradat pe mediul material și-l spiritualizează... Forța acestui geniu creator al omului, în același timp duhovnicesc și trupesc, nu este decât o transformare, o *orientare spre interior* a acestei forțe, ea însăși creatoare, care, orientată spre exterior în natură, produce... multiplicarea fizică a organismelor”.

În istoria creștinismului multe minuni – iluminarea, biruința asupra gravitației, asupra timpului și spațiului decăzute – mărturisesc trezirea la o corporalitate duhovnicească. Întreaga creație se pacifică în preajma sfinților: animalele sălbatice, spune Sfântul Isaac Sirul, simt lângă ei parfumul care se răspândește din Adam înainte de cădere...

Contemplarea naturii constituie astfel un aspect major al spiritualității creștine tradiționale. Este important, spune Maxim Mărturisitorul, să se dezvăluie esențele spirituale ale ființelor și ale lucrurilor “pentru a le prezenta lui Dumnezeu ca ofrande ale creației” (*Mistagogia*, II). În acest context omul încetează de a mai obiectiva universul prin pofta și prin orbirea sa, pentru a-l identifica Trupului Celui Înviat. El înțelege limbajul creației. “Tot ceea ce mă încojura, zice Pelerinul rus, îmi apărea sub un chip plăcut: ...totul se ruga, totul cânta slavă lui Dumnezeu! Înțelegeam astfel ceea ce se numește «cunoașterea limbajului creației» și experimentam cum se poate conversa cu creaturile lui Dumnezeu.”

Lumea se revelează ca o Biserică al cărei altar este “inima-duh” a omului duhovnicesc, care este mișcat de o iubire cosmică: “Ce este o inimă iubitoare? întreabă Isaac Sirul. Este o inimă care se aprinde de iubire pentru întreaga creație... Cel ce are o astfel de inimă n-ar putea să-și amintească sau să vadă o creatură fără ca ochii săi să se umple de lacrimi din cauza imensei compasiuni care-l încearcă... De aceea acest om nu încetează să se roage... chiar și pentru târătoare, mișcat de mila nesfârșită care se trezește în inima celor care se unesc cu Dumnezeu” (Cuvântul 55).

Iubirea nupțială, ea de asemenea provoacă un fel de contemplație în care creația se liniștește, se împacă și se preamărește. A transfigura viața cosmică, pentru a-l cita pe Rozanov, “nu numai în veșmintele negre ale izolării ascetice, ci în veșmintele luminoase ale unirii trupului și sângelui”, înseamnă

a pregăti "ivirea unui pământ nou în care vor exista flori, aceste flamboiante sexe".

Orice civilizație oscilează între întoarcerea în Paradis – prin sărbătoare, artă, prin răgazul în care omul se minunează în mod liber de natură – și muncă, umanizare a materiei lumii într-un trup aparținând tuturor oamenilor. În acest sens omul este de asemenea chemat să colaboreze cu Dumnezeu pentru mântuirea universului. În cunoașterea naturii, precum și în transformarea ei, partea noastră constă în a trăi marea Euharistie cosmică: "Ale Tale, dintru ale Tale, Ție-ți aducem de toate și pentru toate." Problema care ni se pune acum este cea a tehnicii moderne.

Revelația biblică, fundament al tehnicii

Adevăratele probleme ale tehnicii de azi nu sunt tehnice, ci spirituale. "Revoluția aceasta sălbatică", cum zice Edgar Morin, cărei imagini a omului și a naturii poate fi asociată? Lăsată în seama ei, adică a voinței de profit și de dominare a celor bogați și a puternicilor, tehnica este oarbă în ce privește adevăratele urgențe, adică cele ale foamei de pâine și de sens despre care am vorbit adesea. Singura problemă, în Est precum și în Vest, este lipsa unei finalități spirituale care ar face din tehnică un instrument și nu un destin. Momentul, pentru creștini, de a uita contemplația și puterile pe care ea le hrănește, ar fi rău venit. Expansiunea tehnicii va cere tot mai mult o revoluție spirituală, o "a treia revoluție" – după cea a individului, în 1789, și cea a colectivității, în 1917 –, după care visează azi tânăra *intelligentia* sovietică.

După cum am mai spus, numai Revelația biblică a făcut posibilă tehnica modernă. În Hristos, responsabilitatea creatoare a omului este restaurată, el regăsind demnitatea sa de colaborator la opera divină. Hristos a eliberat cosmosul de putreziciunile păgânismelor, de descântecele magice, întruparea Sa însăși distrugând dualismele care făceau din trup un mormânt și din pământ un exil. Trupul Celui Înviat nu este o fantomă dematerializată, el e plin de întreg trupul pământului, pe care-l transfigurează. Învierea desființează lumea ca mormânt, descoperind-o ca euharistie.

Întruparea, faptul că Hristos este în același timp Dumnezeu adevărat și Om adevărat și că El ne descoperă în strălucirea Treimii o existență în care acestea coincid fără a abolii unitatea și diversitatea, toate acestea au cerut din partea Părinților și a sinoadelor o abordare constant antinomică, un tip de gândire prin tensiuni, care a rămas până astăzi resortul spiritului de cercetare. Pe de altă parte, Revelația biblică a dezechilibrat pentru totdeauna universul, dezlănțuindu-i dinamismul, precum și tragedia unei libertăți umane nesatisfăcute, înverșunată în a căuta sau a refuza pe Dumnezeul Cel Viu. De la vocația lui Avraam și de la Crucea lui Hristos, neliniștea, căutarea, rana după infinit, sunt în lume, iar lumea, în mod confuz, așteaptă catastrofa și transfigurarea Împărăției. Știința și tehnica modernă se ivesc în această deschidere, în această nelimitare născută dintr-un început, în ciuda pământului și a astrilor, pentru a merge nu se știe unde, dintr-o luptă cu îngerul, dintr-un Dumnezeu care nu este *deus ex machina* al ignoranțelor noastre și al neputințelor noastre, dar care ne face liberi murind ca un sclav pe Cruce.



Întâlnirea

Creștinismul, nu trebuie uitat, a întâlnit mai întâi un întreg ansamblu de științe preistorice, științe ale interiorității și ale cauzelor «subtile» (în sensul unei vieți animiste, panpsihice, în care omul și cosmosul coincid), științe a căror ultimă readaptare, pentru lumea mediteraneană, a fost posibilă datorită întâlnirii Greciei și Asiei, întâlnire facilitată de expediția lui Alexandru. Yoga indiană și medicina chineză – în legătură cu care nu se subliniază suficient cât de mult a compromis ea evoluționismul materialist al marxismului – dau mărturie până astăzi de acest tip de cunoaștere.

Creștinismul a afirmat cu fermitate libertatea și transcendența persoanei, împotriva coincidențelor și magiilor cosmice. Nevoința ascetică a marilor călugări a purificat definitiv pământul de cadavrul putrezit al lui Pan și a făcut pe om responsabil de o natură exorcizată.

Cu toate acestea, creștinismul nu a respins în întregime aceste vechi înțelepciuni. Separându-le de magiile negre, de implicațiile panteiste, punând de o parte libertatea lui Dumnezeu și pe cea a omului – “stelele înclină, nu determină”, zicea scolastica apropo de astrologie –, creștinismul a folosit în mod parțial, a transfigurat moștenirea lor. Între altele, ar trebui evocat aici destinul astrologiei și al alchimiei în Bizanț precum și în Apus, sau cunoașterea pitagoreică a numerelor și a ritmurilor atât de importantă pentru constructorii de biserici. Astfel creștinătatea a știut să dea gesturilor muncii o încărcătură

simbolică capabilă de a asocia pe om gândirii divine prin structurile cosmosului.

Din această epocă datează imaginea atât de particulară a vechilor pământuri creștine. În timp ce în țările noi natura este virgină sau violată, în timp ce în India și Extremul Orient tradiționale, opera umană tinde să se «cosmizeze», vechile țări creștine arată o natură marcată de har, găsim aproape un chip, devenind uneori “chipul chipului”, adică al omului care este chipul lui Dumnezeu.

Acest creștinism pre-modern, unit înțelepciunilor antice în privința cosmosului, a știut să acumuleze energiile care singure au permis descoperirile și invențiile Occidentului modern.

Marele divorț

Când de-a lungul Evului Mediu se precizează ascensiunea umanului și a raționalului, se va produce o ruptură între creștinism și puterile proprii omului. În lumea bizantină și, poate prin contaminare, în Italia franciscană, s-a căutat totuși o renaștere transfigurată, divino-umanistă. Ea era încărcată de o teologie a transfigurării trupului omenesc și a pământului. Dar cea din urmă cultură bizantină, atât de promițătoare, a fost înghițită de Asia, creștinismul apusean ocupându-se de altceva decât de fecundarea progresului științelor și tehnicilor de către energiile divine. Sensul cosmic al Renașterii se regăsea deci abandonat de un creștinism – al Reformei sau al Contra-Reformei – devenit religie a sufletului și morală individuală, fără putere de transformare reală în

divino-umanitate. Dezvoltarea gândirii moderne n-a fost deci orientată de către Duhul Sfânt.

Ceea ce rămâne la capătul acestei evoluții, este o experiență vetero-testamentară amenințată de prometeism. Tehnica, în linia marilor profeți ai lui Israel, a dat o lovitură fatală întregii mistici cosmice impersonale. Ea împlinește, făcând ireversibilă, nașterea persoanei umane în afara sânelui Pământului Mamă. Zborurile interplanetare, chiar dacă umanitatea nu le realizează decât prin câteva persoane interpușe, au reușit să rupă cordonul ombilical care o lega de pământ.

Astăzi, tehnica smulge pe om din vechile lipsuri și face să apară, pentru repartiția produselor sale, exigența dreptății. Această dorință de dreptate încă de aici de jos, este revendicarea seculară a lui Israel – cel ce luptă cu Dumnezeu. Iar Bisericele nu pot face nimic altceva decât să o reia, pentru a “face locuibilă” o planetă în care revoluția tehnicii multiplică binele și serviciile, însă numai într-o zonă îngustă și privilegiată, în timp ce suferința restului lumii se adâncește.

Dincolo crește totuși problema sensului. *Desacralizarea naturii prin revelația biblică nu poate fi, pentru creștini, decât o etapă spre transfigurarea sa.*

Fără ca noi să băgăm prea mult de seamă, universul tehnic, lăsat în voia lui, lezează facultățile profunde ale umanului. Hipertrofia gândirii calculator pur cerebrală și a refuzului senzual a adevăratei gândiri în timpul distracțiilor, dificultatea crescândă în muncă de “a gândi cu mâinile sale”, recele metalului, abstracția materiilor de sinteză, permanența zgomotului, invazia imaginilor în care rânjește instinctul, totul duce la slăbirea puterilor

unificatoare ale “inimii-duh”. Astăzi tehnica cere reînnoirea acestor puteri, dacă vrem ca omul și mediul său cosmic să nu fie distruse.

Exorcismul

Cea dintâi atitudine creștină, propriu-zis baptismală, nu poate fi decât exorcismul.

A exorciza fatalitățile civilizației tehnice nu înseamnă nicidecum a descalfica cercetarea științifică și invenția pe care ea o provoacă. Înseamnă a lupta pentru a le face să respecte mai mult realul. Creștinul trebuie să ceară științei o căutare mai deschisă, tehnicii o eficacitate supusă la fel de bine ireducibilului persoanei cât și necesarei prietenii dintre om și univers. Căci dacă pământul nu mai este simțit ca mamă, el trebuie să fie simțit ca și logodnică!

Posibilitățile inteligenței umane, în care se concentrează în mod particular chipul lui Dumnezeu, în două sensuri sunt fără de sfârșit: în cel al nelimitării și în cel al absenței de finalitate (când chipul nu știe că el există). Participând la cercetarea științifică, angajând dialogul cu oamenii de știință, creștinii trebuie să dea mărturie că persoana umană, pe de o parte, iar esențele create, pe de altă parte, sunt propriu-zis inepuizabile. Este inepuizabilul a cărui prezență tainică întemeiază nelimitarea cercetării științifice. Este acel inepuizabil a cărui prezență recunoscută ar putea finaliza această căutare. Împotriva științei închise a mitologiilor scientiste, creștinul cheamă la o știință

deschisă, căreia îi ascute modul de a se întreba.

Tehnică și înviere

Exorcismul este inseparabil de efortul interior de transfigurare. Acest efort nu este nicidecum o speculație asupra științei, o construcție filozofică oferită savanților. Este o faptă a credinței în care savantul se angajează, dacă o dorește, în taina existenței sale personale.

În noi, sau de fapt prin noi, cosmosul liturgic se apropie de lumea căzută pe care o studiem, de care dispunem; în noi, prin noi, lumina Schimbării la Față se transmite de la atom la nebuloasă, “contemplarea naturii” se prelungește în cercetarea fizică sau biologică, puterea hristică a reintegrării face să se retragă puterile haosului. Dacă problema civilizației tehnice devine din ce în ce mai mult cea a sensului și a finalității, sensul și finalitatea nu pot veni decât prin omul duhovnicesc. Doar omul Euharistiei poate realiza integrarea materiei. Doar omul icoanei poate salva chipul amenințat al persoanei. Doar omul care face din univers o Biserică al cărei altar este propria sa inimă poate aminti științei și tehnicii sfîntenia pămîntului, necesitatea smereniei și a respectului înaintea lui.

Ar trebui citat aici din nou Fedorov, “ciudatul bibliotecar” (ca bibliotecar la Moscova, în secolul trecut, strecura în mîna lectorului nu numai lucrarea pe care acela o cerea, ci și cea pe care Fedorov o presimțea ca fiind indispensabilă acelui om...).

Adevărata problemă, sugera el, nu este “problema socială

ca problemă a bogăției, a sărăciei și a abundenței universale”, ci cea “a vieții și a morții, a întoarcerii universale la viață”. De aceea creștinii sărbătoresc Paștile “în munca lor de fiecare zi, pămîntească”. “Liturghia trebuie să înglobeze întreaga viață, nu numai pe cea a spiritului, interioară, ci și viața exterioară, a lumii întregi, transformându-o în operă a Învierii.”

Fedorov a criticat atitudinea în aparență activă, dar în realitate lăsată în voia instinctului, pe care tehnica modernă o are față de natură. Omul caută să folosească tehnica pentru un profit imediat, dar rămîne sclavul ei. Omul este cel purtat de tehnică, atunci când ar trebui ca el s-o poarte spre o finalitate pascală. Un raport într-adevăr eficace între om și cosmos nu poate exista decât ca și comuniune dătătoare de viață.

Problemele ecologiei și ale mediului înconjurător se impun astăzi cu brutalitate. După ce modernitatea a violat pămîntul, o alianță de viață este indispensabilă între acesta și umanitatea de acum înainte tehnicizată.

Pentru Fedorov disciplinele ascezei trebuie să devină colective și să orienteze “opera comună” a oamenilor, adică cunoașterea științifică și puterea tehnică.

El preconizează de asemenea explozia orașelor, nu ca și centre de cultură, ci ca organisme canceroase. Trebuie ca omul să regăsească, după atîta indiferență, conștiința sfînteniei pămîntului și, prin ea, iubirea părinților pentru care pămîntul este trupul și care dorm în el, gemeni ai învierii. Un progres care nu s-ar orienta spre învierea tuturor, n-ar fi decât o succesiune de asasinate. De fapt vedem astăzi mulțimile urbane căutând cu neîndemânare, cu orice ocazie, contactul cu pămîntul și cu

marile opere ale trecutului; vedem comunități de tineri refuzând, cum o dorea Fedorov, nesațiul indefinit al civilizației comerciale, fără a respinge pentru aceea tehnica, ci supunându-o exigențelor unei adevărate întâlniri cu ființele și cu lucrurile. Tehnica însăși, în formele ei cele mai moderne, permite și uneori provoacă explozia orașelor. Uzina automatizată eliberează deja energia umană; pentru moment se preferă putrezirea ei în șomaj, în timp ce lumea a treia suferă de mizerie. Doar o voință profetică poate să o orienteze spre fapte dătătoare de viață.

În concluziile sale Fedorov accentuează că numai o religie a învierii universale poate unifica, în marea taină a vieții, domeniile compartimentate ale culturii. "În efortul pentru a recrea lumea în frumusețea-i nestrăicătoare care-i aparține înaintea căderii, știința și arta reunite, vor deveni o etică, o estetică, o tehnică universală a regenerării cosmosului."

8.

A treia frumusețe

Astăzi, departe de un creștinism care pare redus la o ideologie guralivă și moralistă, profunzimea religioasă a vieții nu se mai deschide pentru mulți decât în frumusețe: un cântec ritmat după dansul sângelui, pe care un adolescent îl intonează acompaniindu-se de o chitară; iarna, la munte, lumea transfigurată a zăpezii, când lumina pare să răsară încet din pământ fără să-i mai fie exterioară; un chip în prim plan, pecetluit prin însăși evidența sa, la televizor sau la cinema...

În clipa frumuseții, cotidianul se întrerupe, se întrerupe voința de putere și de securitate a științelor și tehnicilor: totul e dat și totul e imens, eu nu mai cuprind, ci sunt cuprins, ecranul intelectului se strică, toată firea vibrează în harul sărbătorii în care se reflectă o integritate paradisiacă.

Cu toate acestea, disperarea noastră o știe bine, frumusețea nu poate mântui. Predată ei însăși, Frumoasa Doamnă, Maica "împărăției Maicilor", se descoperă a fi o Meluzină sau prostituată, și această imagine biblică a prostituatei revine mereu, în tradiția răsăriteană, de la Sfântul Isaac Sirul la Gogol, pentru a desemna magia nocturnă a lumii căzute. În paroxismul vieții,

frumusețea-orgasm spre care tinde civilizația noastră este înfrățită cu moartea, este separată de bine. Și dacă binele, izolat, (te) face mediocru, frumusețea izolată (te) face nebun. Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Antonin Artaud au înnebunit pentru că au căzut într-un foc al cărui Nume nu-l cunoșteau.

Iarna frumuseții

Istoria frumuseții a cunoscut multe crize. Ne mărginim la câteva episoade din destinul Europei: trecerea de la neoclasicismul elenistic la arta hieratică a secolului al III-lea, devreme iluminată de creștinism, sau timpul lungii tranziții a creștinismului medieval spre umanismul modern. Astăzi, în orice caz, e vorba mai puțin de o criză aflată în serie cu celelalte, cât de o *crisis*, în sensul de "judecată", care se constituie ca o apocalipsă în istorie.

În această criză, mișcarea cea mai evidentă, cea mai «critică», este una de explorare dezintegrantă. Ea se afirmă împreună cu futurismul și cubismul, pentru a triumfa în diversele domenii ale artei non-figurative (dacă aceste tendințe au caracterizat mai ales pictura, nu e greu să le fie găsite analogii în celelalte arte). Această mișcare ne face să ne gândim la o teologie negativă care n-ar depăși negația, o coborâre la iad care n-ar mai fi urmată de înviere. Din când în când, câte un adevărat creator, asumând această mișcare o întoarce la contemplația firii – un Braque, un Bazaine, un Junec, de exemplu –, dar acestea sunt excepții. În ansamblu – o iarnă cosmică care descompune

trupul frumuseții. Cubismul a degajat aparențe ale unui schelet geometric, dar acest schelet s-a făcut praf la primul șoc. Dincolo de straturile lumii sensibile, forajul a întâlnit "spiritele naturii", "elementele acestei lumi" biruite de Hristos și care se convulsionează în umbră. Și mai profundă – materialitatea se resoarbe în structuri inteligibile – este transparența internă a cosmosului, dar pe care arta (și știința) o privesc "spre în jos", spre neant: ea devine astfel ceea ce filozofii religioși ruși numeau "înțelepciunea dezafectată". La limită materia se dematerializează. Trupul firii, așa cum îl cunoaștem începând cu arta greacă arhaică, așa cum îl transfigurase în parte creștinătatea medievală, pare să putrezească și să cadă în bucăți. Limitele se șterg, cristalizările se lichefiază, se volatilizează. Omul trece în obiecte, obiectele unul într-altul, planurile se amestecă. Limita între eu și non-eu dispare adesea prin mijlocirea mașinilor și a decorului imensei cetăți, ca și cum "duhurile acestei lumi" ar reveni și ar pune stăpânire în mod disimulat pe o tehnică presupusă neutră, dar pe care mintea în realitate nu știe nici să o exorcizeze, nici să o orienteze. Ca în vuietul motoarelor futurismului, în frumusețea convulsivă a suprarealismului, în alchimia capitalelor halucinate, sau în nord-americană *action painting* din anii 1950, simplă transcriere a unei neliniști... Omul, care își pierde deodată opacitatea și stabilitatea, se dizolvă, încât futuriștii sau suprarealiștii, chiar atunci când se proclamă materialişti, nu sunt decât în vechiul sens al cuvântului: omul dispare, dar de asemenea, în însuși lirismul ei, și materia. "Omul, zicea Marinetti, nu mai prezintă nici un interes... El trebuie înlocuit cu materia a cărei esență trebuie să o înțelegem în mod intuitiv.

Trebuie înlocuită psihologia omului, care este epuizată, cu o halucinație lirică a materiei.”

În general, ceea ce frapază în arta contemporană, este refuzul chipului și, chiar la cei care-și transformă pogorârea la iad în conștiință a învierii, o veritabilă neputință de a reprezenta chipul omenesc: mă gândesc la extraordinarele exemplare ale Sfintelor Fețe din Manessier, acei imenși muguri ai nopții care nu se pot niciodată deschide. Evoluția este analogă în literatură unde cuvintele se separă de Cuvântul și se învârt ca niște frunze uscate în aceeași iarnă cosmică (spre bucuria filosofilor limbajului, care tapițează cu frunze uscate anticamera ființei, dar mereu anticamera). Nimic mai caracteristic aici decât marile opere care deschid secolul, cele ale unui James Joyce, ale unui André Biély. Să luăm de exemplu *Petersburgul* lui Biély, care s-a tradus în franceză abia în ultimii câțiva ani, după o jumătate de veac. O cameră și obiectele pe care le conține devin pentru erou simboluri ale evenimentelor strict interioare, ca în unele *happenings*-uri. Conștiința sa se separă de trup, se unește cu becul electric ce se aprinde pe birou, și becul devine “soarele conștiinței”. Vâltoarea de cuvinte o exprimă pe cea a aparențelor. Biély era antropozof și a sesizat, într-o profunzime ambiguă, realități care nu sunt spirituale și pe care el le numește «astrale», urme, într-un fel, ale acelei “înțelepciuni” create pentru a fi receptaculul Înțelepciunii divine și care, din cauză că a fost ignorată, dezafectată de către materialism, este acum ca și fermecată. Imediat după Primul Război mondial, dadaismul n-a făcut decât să constate decompoziția limbajului, obiectivat în afara Cuvântului prin uzajul burghez, apoi descompus în

nihilismul excesiv al războiului mondial și al Rusiei devastate de războiul civil, de teroare, de foame...

Aceste procese de «decrystalizare» nu fac decât să exprime, în ordinea frumuseții, o «decrystalizare» globală, o apocalipsă în istorie care ruinează vechile lăcașuri ale ființei. Mașina ce distruge modalitățile organice ale existenței și, am mai spus-o, smulge în mod violent persoana din acoperământele ei pământești. Știința care dizolvă cosmosul într-un ocean de abstracții, dezintegrarea materiei și “bomba”, cancer posibil al istoriei, convulsiile mizeriei în societățile sărace și cele ale nihilismului în cele bogate – sunt tot atâtea aspecte ale acestei apocalipse. Procesele de dezintegrare în artă sunt reflexul acestei evoluții globale. Reflex, dar adesea și proorocie, căci arta a reprezentat *mai înainte* lumea dezintegrată prin bombă, precum Picasso și Kafka au descris *mai înainte* societatea concentraționară.

Un creștin, se pare, trebuie să caute aici nu o întoarcere la vechile forme ale frumuseții, ci un radicalism și mai mare, o îndrăzneală creatoare care să ducă dincolo de limitele acestei lumi, nu “în jos”, ci “în sus”. Apocalipsa înseamnă “revelație”. Criza frumuseții în perspectiva pe care noi am invocat-o este poate și o încercare de a străpunge dincolo de lumea căzută, pentru a dobândi o altă formă, o corporalitate spirituală care depășește legile exteriorității și ale non-identității reciproce, pentru a ajunge, la sfârșitul acestei căutări negative, care mult timp a descompus, la revelația împărăției esențelor din jurul chipului omenesc îndumnezeit.

Imposibila sinteză

Paralel cu acest proces «critic», ca reacție împotriva lui, observăm, de mai mult de un secol, efortul făcut pentru o sinteză a frumuseții. E de ajuns să evocăm, pentru secolul al XIX-lea, drama muzicală a lui Wagner. La începutul secolului nostru simbolismul se sistematizează, purtat de filosofii vieții. În toate țările Europei, dar mai ales în Germania și Rusia, mulți reprezentanți ai *intelligentiei* cunosc nostalgia unei epoci organice, a unei societăți participând la cele mai înalte valori prin mijlocirea unei arte totale care și-ar regăsi sacrele-i surse. “Renașterea rusă”, la începutul secolului, visa după o artă «teurgică», care schimbă și îndumnezeiește viața. Scriabin ar fi vrut să scrie și să pună pe note un «mister», în sensul medieval al cuvântului, în care să se fi reunit toate artele, toate valorile umanității, mister atât de puternic încât la ultimul acord lumea efectiv să se fi transfigurat!

Dar cum să se găsească o astfel de unitate încât mișcarea de dezintegrare să se inverseze în dinamism al învierii? Dezintegrarea depășea totdeauna sinteza. De unde și ispita de a impune unitatea, de a o impune împotriva libertății de a o căuta, la limită chiar împotriva libertății.

Procesul «critic» pare strâns legat de individualismul societății occidentale, de atomizarea ei socială, de importanța reglatoare dobândită de ban într-o economie liberală: banul, de fapt, accelerează înaintarea instinctului în artă, pentru că instinctul – sexual și al morții mai ales – se vinde bine. Dezintegra-

rea vieții sociale prin două războaie mondiale și mai ales, în definitiv, prin dezvoltarea oarbă a tehnicii, duce la o “societate mondenă” în care nimic nu mai e comun decât vulgarul – și fără îndoială o sete imensă și aspră de comuniune...

Dimpotrivă, căutarea întregului, cu prețul libertății dacă trebuie, a dus adesea la totalitar. Se știe filiația, caricaturală dar reală, de la Wagner la Hitler. Poetii “renașterii ruse”, nostalgicii artei comunitare, au întâmpinat cu fervoare anul 1917. Ei au fost reduși la tăcere destul de repede, dar “realismul socialist” și teoria “conducerii sociale” au încercat să realizeze, la nivelul constrângerii și al conformismului, o exigență fundamentală a marilor creatori ruși din secolul al XIX-lea care refuzau arta pentru artă, cultura ca obiect de lux și voiau să facă din frumusețe o pâine pentru popor, din care toți să se poată hrăni. Aceeași exigență i-a împins pe suprarealiști și pe atâția artiști și scriitori occidentali spre comunism sau spre fronturile populare în anii '30 și '40 ai secolului nostru.

Astăzi, în societățile occidentale, exigențele unei sinteze își fac apariția în trei domenii principale: în cel funcțional, în cel ocult și în cel «neo-revoluționar».

În domeniul funcțional există un efort de amenajare estetică a cetății, căci crește certitudinea că omul nu trăiește numai cu pâine, ci și cu frumusețe. Cercetările lui Wright în Statele Unite, ale lui Barragan în Mexic, ale lui Vasarely în Franța și multe altele, sunt caracteristice acestui efort. Aici totul e posibil, atât o imanență care se joacă cu tehnica (ca Vasarely, care folosește ordinatoarele), cât și o aprofundare în existență care face loc misterului fără să-l numească (când Luis Barragan,

de exemplu, notează că “toată arhitectura care nu exprimă seninătatea nu-și îndeplinește misiunea spirituală”, el slujește unei totalități deschise a umanului). În rest, nimic nu e profan: umanizarea spațiului, când ea caută frumusețea, regăsește spontan simboluri foarte vechi. De exemplu, arhitectura Casei Radioului din Paris reia o schemă, banală în India, a axei lumii.

Proliferarea ocultismului, a sincretismului, se remarcă în “misa pentru vremurile noastre” a lui Béjart, cu temele sale împrumutate din Răsăritul necreștin sau din dionisismul lui Nietzsche; în arta psihedelică americană, inspirată, ca și straniile liturghii ale Living Theatre-ului, de metodele orientale de «enstază», de erotismul mistic și de drog. Și toate aceste tentative – mai sunt multe altele – pentru a-l duce pe individul occidental, dândâind de singurătate, spre fuziuni impersonale.

În domeniul «neo-revoluționar» mișcările cele mai interesante, mai ales în mediul studentesc, caută o transfigurare a vieții. Ele critică o “societate spectacol” în care totul devine obiectul unui consum pasiv, începând de la cultură, și unde nimic nu mai este trăit în mod creator. Această mișcare a transformat deja profund vaste domenii ale civilizației occidentale, americane în special, dându-le gustul de «Orienturi», exigența și deja practica unei vieți mai comunitare, mai spontane, deschisă frumuseții și, dacă nu contemplației, cel puțin lăncezelii, ca și cum Occidentul post-industrial ar trebui de acum înainte să integreze unele atitudini ale civilizațiilor arhaice... Însă, atâta timp cât ea va fi condusă de oameni care nu cunosc duhovnicescul sau îl caricaturizează, această mișcare va rămâne în mod considerabil ruptă de izvoarele unei creații durabile.

Dacă o putem sesiza, în procesul «critic», ca pe o căutare a trupului de slavă, căutarea sintezei desemnează în mod inconștient Biserica, mai precis liturghia ca artă deplină, singura cu adevărat «teurgică».

Un Imperiu bizantin planetar

Orice cultură se detașează puțin câte puțin de izvorul său spiritual – căci nu există o mare cultură care să nu se fi născut dintr-un cult – pentru a deveni o realitate autonomă și compartimentată, și chiar luxul unei elite. Această fază de «decadență» constituie adesea momentul cel mai rafinat, cel mai înalt, cel mai conștient în istoria unei culturi. Nu mai este atunci integritate și spontaneitate, ci o cunoaștere nuanțată, uneori sceptică, o deschidere spre diversitate, spre irizarea contrariilor, însă fără capacitatea de a hotărî. Astăzi mai ales, cultura occidentală, în extensiunea planetară în care se împlinește și se abolește în același timp, nu are un alt conținut decât o mișcare curată de cercetare și întâmpinare, o permanentă incriminare de sine în dialog. Epocile de decadență (folosesc cuvântul fără vreo conotație peiorativă) permit o luciditate care în același timp slăbește și îmbogățește. Sunt faze de universalitate, dincolo de limitele comunităților organice tradiționale. Această luciditate și această deschidere nu trec fără o oarecare disponibilitate către necunoscut, prin ceea ce Spengler numea “a doua religiozitate”. Astfel, decadența culturii antice a constituit un receptacol al revelației creștine. Sensul

misterului adus în Imperiul roman de cultele orientale, caracterul contemplativ al noilor interpretări ale platonismului, religiozitatea cosmică a stoicismului au pregătit marile sinteze patristice. Alternanța între un naturalism patetic al portretului și căutarea hieraticului a pregătit icoana. Simultan, apare barbaria, chemarea către izvoarele nocturne ale firii: taurul negru e înjunghiat pentru botezul mithraic prin sânge, apoi vin barbarii din păduri și din stepe... Însă nici această extindere barbară n-ar fi putut să înnoiască palida frumusețe antică, nici cultura antică la capătul suflării n-ar fi avut forța să o absoarbă. A trebuit o cu totul altă dimensiune, cea a creștinismului, barbară într-un sens, pentru învățatul antic ce-și sculpa delicat propria-i statuie, și barbară după Duh, nu după pământ și după sânge. Așa avea să se nască creștinătatea și dăra ei în istorie, de o nestricăcioasă frumusețe. Înainte ca ea să apară și să orienteze prin constrângere libertatea, s-au găsit oameni care au unit, într-o înțelepciune deschisă – să ne gândim la relațiile dintre un Origen și un Plotin –, pozitivul barbariei, puternica ei integritate, și cel al «decadenței», conștiința ei ascuțită, critică, sensul ei de dialog. O asemenea unire adesea amenințată de tensiune, chiar de dezbinare, a făcut originalitatea Bizanțului în sânul lumii creștine.

Situația actuală nu este fără analogie – chiar la scară planetară – cu cea a Imperiului roman când acesta devenea Imperiu bizantin. Înalta cultură a devenit privilegiul unei elite. Ea cere, pentru a fi asumată, medieri multiple, inițierea în universuri spirituale adesea îndepărtate în spațiu sau în timp sau pur și simplu în sensibilitate. Frumusețea, așa cum o oferă această înaltă cultură, este o frumusețe «culturistă», nu imediată. Se

poate bineînțeles, și mijloacele mass-media nu se dau în lături, răsfoi “muzeul imaginar”, dar este un joc de spectator, nu participare creatoare, printr-o frumusețe resimțită în mod direct, la misterul însăși al firii. Structuraliștii insistă pe caracterul complet și pe discontinuitatea «ansamblurilor» culturale și-și bat joc de istoria care le-ar explora în van. Aici cea mai înaltă cultură se sinucide, iar moartea lui Dumnezeu o provoacă pe cea a omului. Pentru creștini de fapt, un Eveniment divino-uman, cel de Crăciun și de Paști, a sfârșit odată pentru totdeauna toate aceste discontinuități și a permis constituirea prin intermediul istoriei, dincolo, a unei fraternități a celor vii. Experiența cărții de buzunar, a discului, a reproducerii și a “teatrului popular” (când scapă bătaii de joc presupusă a fi singura revoluționară), chiar confirmând unele discontinuități, arată că mai persistă o comuniune și ar putea să reînvie în mod durabil, pentru ca să nu mai fie prea mult timp disimulat Hristos agonizând și înviat, “acest centru în care converg liniile”. Malraux nu s-a înșelat pe deplin numind casele de cultură catedralele epocii noastre. Dar ce-ar deveni cu timpul niște catedrale fără altar? Întrebarea nu sugerează o soluție clericală – chiar dacă e necesară păstrarea și revigorarea culturii poporului creștin, peste tot unde ea există –, ci apariția creștinilor care să fie creaturi ale frumuseții: inima lor va fi atunci altar.

Fecunditatea barbariei

În mod simultan crește barbaria. Ea crește în primul rând în lumea a treia: negativ, ca aspră dreptate a sclavilor revoltați, de unde și distrugerile tuturor "revoluțiilor culturale"; pozitiv, ca mărturisire, dionisiacă sau contemplativă, a abstenențelor iraționale – și chiar în însăși inima Franței, a lumii a treia a sufletului pe care o constituie, între altele, geniile celt și occitan...

Barbaria crește, în al doilea rând, nu fără multe aurării intelectuale, în acele medii «neo-revoluționare» pe care le evocam mai înainte. Uneori se simte nostalgia unui sacru elementar trăit cu tot trupul, în plină voce.

Barbaria crește în sfârșit, și poate că este cea mai fecundă, nu împotriva, ci prin societatea de azi. Două teme mai ales par susceptibile de a fi aprofundate de către frumusețe, în această barbarie «internă»: cea a chipului și, pentru a relua un joc de cuvinte al lui Edgar Morin, cea a *arkhê*-ului (*gr.*: început, principiu) și a arcei.

Chipul se ivește de peste tot, obsedant, barbar, în chiar momentul în care dispare arta «culturistă» – cum ar fi un prim plan al cinematografului sau al televiziunii, afișele publicitare, iar pe străzi, ultima noastră artă populară, crearea frumoaselor chipuri ale femeilor. Chip enigmatic, închis prin evidența însăși a frumuseții sale, chip încă pecetluit. *Frumusețea dintâi*, cea a tinereții, a *eros*-ului, aproape impersonală, înclinată însă spre aventura unei întâlniri. Adesea, și într-o ambianță încărcată de imagine a valorilor feminine sigure – de confort casnic, de sigu-

ranță –, se impune chipul copilului, desăvârșirea sa paradisiacă. Uneori, ca o sfâșiere, apar pentru o clipă pe ecran chipurile unor țări ale mizeriei, războiului și foamei, chipuri slăbite până la crucea lor fundamentală, chipuri răstignite. Chipurile care întreabă cel mai mult, cele mai bogate într-un alt secret și de asemenea cele mai rare, sunt cele ale morților – al unui Ioan al XXIII-lea, al unui Che Guevara, ca un paradox al acestor două morți asumate, într-o lume ce pare a nu avea altă valoare decât continuitatea biologică. Umanitatea pusă în chipuri, toate umanitățile, în împetrișarea lor, devenind un unic flux de chipuri și recâștigând muzeul imaginar vulgarizat, toate acestea «destructurează», amestecă, aduc sufletele la un fel de stare lichidă în care se relativizează, se dizolvă, într-un fel de curiozitate plictisită sau de indulgență molatică, valorile, tradițiile, criteriile, provincialismele. Dar există o frumusețe ireductibilă, o enigmă ireductibilă pe care acest acid nu poate în definitiv să le corodeze: este vorba de chipul omului și de nostalgia unei comuniuni planetare a chipurilor...

Dar cum, deschizându-te acestui flux universalizant, să nu-ți cauți și propriile rădăcini? Cum să nu ai nevoie de un pământ, de un *arkhê*, de o arcă, pentru a fi tu însuți în acest tot care deodată se dilată și amenință? Sentimentul că viața modernă amenință pe om cu abstractul, îl scoate din elementar și-l transformă pe orășean într-un nomad al vidului, acest sentiment conduce la o "căutare" (în sensul "căutării sfântului Graal") a unui principiu arhaic în care omul și-ar regăsi înrădăcinarea în originar. Este ca o îmboldire «neo-arhaică», în sensul profund al cuvântului grec *arkhê*, în care este fundamentalul, primitivul

și idealul. "Căutarea" se face prin cosmos și prin trecut. Ea este și cea a arcei, deodată arca lui Noe în potopul tehnologic și arca alianței într-o civilizație fără refugiu: "căutare" a unui loc de liniște și de frumusețe unde răbdarea iubitoare a generațiilor a dat pietrelor un chip. Frumusețea devine aici expresia unei alianțe cu misterul, prin mijlocirea unui pământ și a istoriei lui.

La scară colectivă sunt marile migrații estivale către marea solară, ale cărei țărmuri poartă foarte vechi temple care nu mai sunt, odată cu dispariția "idolilor", decât temple ale frumuseții lumii. Alții urcă pe munți, brăzdează pădurile, explorează "măruntaiele pământului". La scară familială, este dorința, adesea stricată, e adevărat, de a se ancora periodic într-un loc de frumusețe și de pace.

Jung povestise în memoriile sale cum își amenajase un turn aproape de lacul din Zurich. Turnul a devenit imediat pentru el o formă maternă în care el se regăsea: "Turnul îmi dădea impresia că renășteam în piatră". Nu pentru a se împrejmu, ci pentru a comunica cu lucrurile: "Eu însumi trăiesc în fiecare copac, în clipocitul valurilor, în nori, în animalele care se duc și vin, în obiecte". El își pregătea singur lemnul, aprindea focul, mergea și aducea apă de la fântână, își lumina cu o flacăra vie. "Aceste munci simple fac omul simplu, și este foarte dificil să fi simplu". În liniște și armonie cu natura, se nasc idei foarte vechi și foarte noi: "Aici creație și joc sunt aproape unul de altul".

Unii chiar, printre ei și creștini, refuzând alternanța dintre obligația citadină și o existență mai adevărată, părăsesc definitiv marea cetate, fac să reînvie vechi sate și, furnizând câteva obiecte sau câteva servicii mișcării «neo-arhaice», găsesc elementele

unei subzistente modeste și discreta făgăduință a unei pustnicii reînnoite și a unei forme comunitare originare.

Frumusețea lui Dumnezeu

Cultura apuseană, devenind chiar mondială, s-a istovit și s-a izolat de profunzime atât de mult, încât ea nu poate constitui forța care va asuma și va lumina această mare țâșnire a vieții. Astăzi ea oscilează între chintesența speculativă și haos. Numai un creștinism reînnoit i-ar putea deschide calea frumuseții.

Frumusețea este un Nume divin, poate cel mai uitat, iar peste creație este pecetea Prea-Iubitelui: "Pune-mă ca pe o pecete pe inima ta, pe brațul tău. Căci iubirea este tare ca moartea... Apele cele mari nu vor putea să o stingă nici fluviile să o înece" (Cânt.8, 6). Dacă este un cuvânt care revine adesea în Biblie pentru a evoca pe Dumnezeu, este acela de "slavă" – *kabod*. Și nu e o imagine, ci acea mare strălucire în care se arată însăși viața lui Dumnezeu. Nu există nimic în afară de om care să nu "slăvească" în mod spontan, prin firea sa, prin ordinea sa, prin frumusețea sa pe Tatăl, prin Fiul, în Duhul – despre care am putea spune că este Duhul Frumosului. Dumnezeu este "Părintele luminilor": peste orice lucru, la rădăcina lui, El este lumina frumuseții. "Cuvântul" constituie «limita» care face să răsară ordinea sensibilului din "materia" necuprinsă. Duhul Sfânt, "dătător de viață", face ca totul să se împlinească desăvârșit – *frumusețea dintâi*, paradisiacă, cea dintru început, dintru *arkhê*, care este încă reflectată de lucruri, de chipul unui copil, de

splendoarea vitală a ființelor tinere. Dar omul a întrerupt comunicarea slavei, a pervertit firea euharistică a creației. Lumina ne-a devenit exterioară, lucrurile au de acum înaintea un aspect întunecos, oribil, mediul înconjurător masacrează pe cei nevinovați. Descoperim din ce în ce mai mult, prin atâtea aspecte ale artei contemporane, că “avem puterea să dezlănțuim imaginile cele mai canibale, monștrii obsesionali ai masacrului și ai patimii” (Pierre Emmanuel, *Le monde est intérieur*). E vorba de monștri de o frumusețe magică căci, pentru a relua o remarcă a Areopagitului, ei fac din însăși setea de absolut forța tiranică a răului. În aceste imagini care nu răspândesc în definitiv decât “tristețea cea după moarte”, omul se revelează ca risc al lui Dumnezeu și cancer al firii. “Tristețea cea pentru moarte” – *a doua frumusețe*, acea nostalgie mov a îngerului căzut care se află, într-un mozaic din Ravena, la stânga lui Hristos.

De aceea, frumusețea despre care noi trebuie să mărturisim, care regăsește inocența celei dintâi, dar numai prin inevitabila încercare prin care trece cu cea de-a doua, nu poate fi decât cea a Crucii, în mod inseparabil cruce de sânge și de lumină. Paștele inaugurează “Evangelia slavei lui Hristos, care este chipul lui Dumnezeu”. Slava strălucește de acum dintr-un chip “devenit desăvârșit prin suferință”. O rugăciune din ritul bizantin spune: “Hristoase, lumina cea adevărată, care luminezi și sfințești pe tot omul ce vine în lume, să se însemneze peste noi lumina feței Tale ca într-însa să vedem lumina cea neapropiată” (Ceasul I, *n.tr.*). Frumusețea Fiului, spune Sfântul Chiril, s-a “maturizat în timp” pentru ca noi să fim “aduși ca de mână către frumusețea Celui ce-L naște” (*P.G.*, LXVIII, 1034).

Frumusețe martirizată prin Întrupare și Patimă, frumusețe a unui chip însângerat și înviat, biruitor al morții, însă prin moarte. Frumusețe a Celui ce s-a dus de bună voie în iad, pentru ca în El să fie identificate “culmea umilinței” și culmea iubirii – tainică frumusețe, pe care numai libertatea personală a dragostei o descifrează. Prin lacrimile “revenirii conștiinței”, Omul durerilor, fără frumusețe după părerea lumii acesteia, se descoperă a fi Schimbatul la Față, Transfiguratul. Crucea pascală în care căutarea negativă este copleșită de afirmarea iubirii, ne deschide “îlacăra lucrurilor”, icoana chipului. Creștinismul este religia chipurilor. Numai Chipul lui Dumnezeu în om ne permite să descifrăm chipul a tot omul în Dumnezeu, să descifrăm, în comuniunea sfinților, enigma chipurilor care împresoară omul contemporan. Astăzi mărturisirea lui Hristos în Duhul nu mai poate să se lipsească de această *a treia frumusețe*. Nici frumusețea lui Dumnezeu fără om, ca un foc mistuitor (de aceea Moise, pentru a vedea pe Dumnezeu “din spate”, trebuia să-și acopere fața), nici frumusețea omului fără Dumnezeu (cale negativă care se închide în sine și transformă necunoștința în absență și instinctul de absolut în dorință de a distruge), ci frumusețea lui Emanuel – Dumnezeu este cu noi, și a Duhului Sfânt – noi suntem cu Dumnezeu.

Arta icoanei

Biserica cea nedespărțită a precizat, în special prin dogma celui de-al VII-lea Sinod ecumenic (787), căile și principiile unei

arte a transfigurării, arta icoanei.

Trebuie să precizăm că întreaga biserică, cu arhitectura, frescele și mozaicurile sale, constituie o imensă icoană care este în spațiu ceea ce este desfășurarea liturgică pentru timp: "cerul pe pământ", manifestarea divino-umanității în care corpul hărăzit morții se preschimbă în corporalitate duhovnicească.

Icoana nu este deci un element decorativ, nici numai o ilustratie a Scripturii. Ea este parte integrantă a liturghiei și constituie, cum a scris Leonid Uspensky, "un mijloc de a cunoaște pe Dumnezeu și de a se uni cu El". *Ea face posibilă cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul frumosului.*

Dumnezeu, în fond, nu s-a făcut doar auzit; El s-a făcut văzut, s-a făcut chip, iar icoana prin excelență este cea a Crucii. "Pentru că Nevăzutul îmbrăcându-se în trup s-a făcut văzut, de aceea reprezentăm asemănarea Celui ce s-a arătat" (Sfântul Ioan Damaschin, *P.G.*, XCIV, 1245).

A reprezenta pe Hristos, înseamnă a reprezenta și mădularele Trupului său eclesial: icoana nu arată doar pe Dumnezeu care s-a făcut Om, ci și pe omul care s-a făcut Dumnezeu.

Icoana înfățișează o prezență personală, ea sugerează adevăratul chip al omului, chipul său veșnic, această a treia frumusețe la care suntem chemați. Icoana nu se poate lipsi de asemănarea cu modelul. Însă, chiar refuzând impresia subiectivă, ea nu caută o obiectivitate fotografică: locul său este comuniunea. De exemplu, toate icoanele lui Hristos dau impresia unei identități fundamentale. Dar asemănarea, aici, se exprimă în întâlnirea dintre două persoane, Hristos și iconograful, în sânul

comuniunii ecleziale. Este mereu același Hristos, dar El se descoperă fiecăruia, fiecărui unicat, într-un fel unic. Astfel există o singură Sfântă Față, a cărei pomenire a fost păstrată de Biserică, de Mireasă și tot atâtea Sfinte Fețe câți iconografi. Chipul omenesc al lui Dumnezeu este ineputabil și păstrează pentru noi, cum a subliniat Areopagitul, un caracter inaccesibil: chip al chipurilor și chip al Neajunsului. "Cel ce M-a văzut pe Mine, L-a văzut pe Tatăl" (In.14, 9). Cel de-al VII-lea Sinod ecumenic a interzis ca Tatăl, Principiu al Treimii și Izvor al dumnezeirii, să fie reprezentat direct. În Hristos transcendența se dăruiește fără ca ea să înceteze vreodată de a mai fi dincolo.

Ceea ce este adevărat din chipul lui Hristos devine adevărat în chipul omului când este umplut de Duhul. Astfel arta icoanei depășește opoziția, subliniată de André Malraux, între artele Răsăritului necreștin, martore ale unei veșnicii impersonale, și cele ale Apusului modern, vândute senzualității și angoasei individului. În ineputabilul chipului personal, arta icoanei exprimă eternitatea care nu este fuziune, ci comuniune.

Să comparăm imaginea lui Hristos și pe cea a lui Buddha, sau imaginea unui sfânt creștin și a unui înțelept budist. Chipul creștin se împlinește în comuniune, chipul budist se abolește într-o interioritate în care nu mai este nici sine, nici celălalt, ci un nimic de nespus. În cele două cazuri chipul este aureolat. Dar chipul creștin este în lumină ca și fierul în foc, chipul budist se dilată, se identifică cu sfera luminoasă al cărui nimb este secțiunea. Chipul creștin este deodată interioritate și întâmpinare; chipul budist, cu ochii închiși, se reculege.

Icoana, printr-un simbolism concret în care expresivitatea

primează în fața oricărei tendințe de alegorie, ne face să sesizăm îndumnezeirea omului și sfîntirea universului, adică adevărul ființelor și al lucrurilor. Simbolica este totdeauna în serviciul persoanei, se integrează, revelându-o, în deplinătatea comuniunii.

Lumina dintr-o icoană nu provine dintr-un focar precis, căci Ierusalimul cel nou, zice Apocalipsa, "n-are nevoie de soare și de lună, căci luminează slava lui Dumnezeu" (21, 23). Ea este peste tot, fără a proiecta umbră, sau mai degrabă ea este totdeauna interioară, totul este însoțit interior. Iconografiile numesc "lumină" fondul însuși al icoanei, ca simbol al lui Dumnezeu "totul în toate".

Adesea perspectiva este inversată. Liniile nu converg către un "punct de scăpare", semn al spațiului decăzut care separă și întemnițează, ele se dilată în lumină "din slavă în slavă". Sfinții deschid acest spațiu îndumnezeit, venind la noi din infinit, aproape întotdeauna reprezentați din față – profilul ar fi deja absentă.

În acest context, chipul este reprezentat după cea mai mare asemănare personală, dar împăcat, întregit, iluminat de Duhul. Buze fine și curate, urechi reduse, interiorizate, totul urcă spre ochii imenși, plini de gravitate și blândețe – omul sfîntit devine "în întregime privire", spune Sfântul Macarie –, și spre înțelepciunea frunții dilatate.

În preajma acestor chipuri, animalele, plantele, pământul și stîncă sunt stilizate după esențele lor spirituale. Aici întâlnim o abstracție care nu evadează ci conduce la o figuratie și mai penetrantă. Animalele pictate din grottele preistorice, sau felul în care Bazaine, în vitraliile de la Saint-Séverin, a reprezentat elementele pentru a degaja sensul lor sacramental, ar putea

apărea într-o icoană. Ar putea să se împlinească în ea și nostalgia persoanei, care chinuie arta occidentală a individului. Unele chipuri pictate de Rembrandt la sfîrșitul vieții sale sunt la limita icoanei.

Arta icoanei, de fapt, nu este deloc redusă la un «stil» nici chiar în Răsăritul creștin. Arta creștină a Apusului, nu numai până la arta romană, ci până la *Trecento*-ul italian, participă la aceasta cu viziunea sa. Ea însăși – arta – nu a încremenit deloc în forme stereotipe. Dacă a rămas fidelă aceleiași inspirații profunde, întrupate în "canoanele" care precizează sensul episoadelor și identitatea personajelor, acea inspirație e cea a divino-umanității și de aceea în mai multe rînduri ea a inclus, chiar provocat, cercetările umanismului. Adesea se uită că arta macedoneană, începând cu secolul al XII-lea, a inaugurat Renașterea. Afirmarea umanului în frumusețe a câștigat Italia venind din Macedonia și Serbia, provocând în secolul al XIII-lea o "renaștere transfigurată", un divino-umanism dizlocat rapid în secolele următoare. În lumea bizantină mișcarea a durat mai mult, culminând în primele fresce de la Mistra, și mai mult încă la Constantinopol, cu tandrețea și dinamismul de la Karies. Apoi au venit ultimele invazii, care au distrus cultura bizantină, au interiorizat și parcă au ascuns Ortodoxia, după care au venit marile dezbinări ale creștinismului.

Poate că întâlnirea actuală a Apusului creștin cu Răsăritul creștin va permite o nouă înflorire a "divino-umanismului".

Pentru o mărturisire a frumuseții

Astfel, mărturisirea Duhului trebuie să devină astăzi nu doar slujire, ci și artă. Artă de a se împăca în "inima-duh", în acest "ochi al inimii" care dezvăluie în tot omul șansa celei de-a treia frumuseți și descoperă că totul este sacru. Artă de a se minuna că Neajunsul vine la noi pentru a ne atinge prin toate chipurile omenești și toată frumusețea lumii.

Atunci omul găsește curajul cel bun, încrederea de a-și reîncepe viața în Duhul Sfânt. "Feriți sunt cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul". Ei îl moștenesc deja, presimțind, în taina ființelor și a lucrurilor, pe Hristos care revine în lumină. Dumnezeu cel viu, Adâncul, ia Chip pentru ca chipurile să nu mai moară, ci să strălucească precum soarele, iar astăzi numai o anume frumusețe, a treia, poate să-L facă simțit – frumusețea sfinților, frumusețea lucrărilor inspirate, fie propriu-zis liturgice, ca icoana, fie profetice, la limită, mereu în mișcare, ale Bisericii și ale lumii. Rubleov, pentru a-L picta pe Dumnezeu, a pictat tinerețea și frumusețea în unitatea jertfitoare a celor Trei. Dostoievski și Bernanos au arătat că iadul nu poate sătura inima omului. Soljenițin a regăsit, dincolo de iad, tandrețea și forta nezdruncinată a conștiinței. În Biserică, ca și la frontierele ei, așteptăm, pregătim o "sfințenie genială", capabilă să sugereze frumusețea lui Dumnezeu. Între prim-planul ce rămâne opac și arta care nu mai îndrăznește să reprezinte chipul omenesc se deschide perspectiva Icoanei.

9.

Moartea și sărbătoarea

Biruința asupra morții

"Hristos a înviat din morți cu moartea pre moarte călcând și celor din mormânturi viață dăruindu-le": acesta este, într-o biserică din Răsărit, leitmotivul slujbelor pascale, leitmotivul "sărbătorii sărbătorilor". "Ziua învierii! Paștile Domnului, Paștile! Că din moarte la viață (...) Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi (...). Acum toate s-au umplut de lumină, cerul și pământul și însuși iadul. Deci să prăznuiască toată făptura Învierea lui Hristos, întru care s-a întărit".

Învierea dăruită tuturor, înseamnă biruința vieții depline asupra morții și iadului. Moartea, din perspectiva Scripturii și a Părinților, nu desemnează doar sfârșitul vieții și nici iadul doar o stare spirituală dincolo de mormânt. Și una și cealaltă se raportează la existența noastră divizată, la contradicțiile ei, la străfundul angoasei sale, la aservirea ce o sugrumă, pentru că totul este exterior a tot, începând cu omul față de el însuși. Moartea și iadul – este timpul lumii decăzute, timpul crud al "Orologiului" baudelairian, timpul care uzează, mecanizează și

distruge. Moartea și iadul – este spațiul lumii decăzute, spațiul care separă și întemnițează. Iar aceasta până la structurile logice ale acestei lumi, care mereu opune sau confundă. Iadul, de fapt și mai ales, sunt ceilalți – cum spune amarul filosof –, ura din mine față de mine însumi, care face din ei niște străini și niște rivali. Și în ciuda a atâta tandrețe și frumusețe - căci lumea, chiar decăzută, rămâne creația lui Dumnezeu - el este o despărțire inevitabilă și enigmă a neantului. Enigma care se ridică la capătul a toată revolta și transformă în “alchimie a neantului”, oricât de necesare ar fi ele, eliberările politicii și ale culturii. Ca și cum ne-am bate pentru dreptate și fericire pe un vapor, iar deodată descoperim că el se scufundă.

Dumnezeu n-a creat moartea. El, Cel Viu, a făcut pe om ca pe unul viu, chemat la desăvârșire. Dar aceasta nu putea fi decât liberă participare la existență divină, căci “numai Dumnezeu este fără de moarte” (I Tim.4, 16). Moartea a venit și nu încetează să vină și să devină tot mai sumbră, pentru că omul s-a întors și se întoarce de către Cel Viu. Moartea se întărește prin însăși fatalitatea ei care ne incită la o existență lipsită de autenticitate, prin care noi fugim de angoasă prin minciună. Omul se fălește cu această lume din care crede că poate face împărăția sa, de la care așteaptă siguranță și care de fapt îl înrobește deșertăciunii, adică vidului. Omul nu se poate distruge pentru că el rămâne creat de Dumnezeu, animat de suflarea divină. Existând prin Dumnezeu, el nu mai vrea să existe pentru Dumnezeu: ori, în sine însuși omul este neant. Viața lui de asemenea este o “viață moartă”, iar sufletul lui, după moartea

fizică, subzistă într-o semi-existență fantomatică (Biblia ignoră orice lirism al “nemuririi sufletului”).

Moartea este deci în mod fundamental împotriva naturii și, într-o oarecare măsură, orice moarte este și o crimă pentru că ea lovește o existență făcută pentru eternitate. Moartea este libertatea pervertită care dă neantului o realitate paradoxală, permițându-i să paraziteze firea pe care Dumnezeu a creat-o pentru desăvârșire. Acum înțelegem cuvântul lui Hristos despre diavol: “tatăl minciunii” și “ucigaș dintru început” (In. 8, 44-45). Minciuna înseamnă a prefera propriul neant, neantul creaturii în locul Adevărului care este Dumnezeu. Uciderea înseamnă imixtiunea morții, “căci plata păcatului este moartea”. Ea nu este distrugerea firii create, căci Dumnezeu este credincios, ci condiția sa împotriva firii: nu neantul, ci monstruosul.

Însă Dumnezeu este răbdător, cu toată răbdarea iubirii. Acest rău pe care nu-l poate împiedica, pentru că el se naște din libertăți în care atotputernicia Sa s-a împlinit și s-a limitat în același timp, Dumnezeu o să-l folosească pentru a-l deschide pe om iubirii Sale. În mod paradoxal, moartea, “plata păcatului”, devine astfel un remediu al păcatului. Tocmai pentru că este împotriva firii, ea îl face pe om să-și dea seama de adevărata sa condiție, dacă nu fuge de ea. “Dumnezeu a îngăduit ca omul să fie înghițit de monstru – autor al prevaricațiunii (lat. *praevaricatio*, trădare, vîndere pe bani) – nu pentru a-l vedea că dispare și pierе pentru totdeauna, ci pentru că stabilise dinainte și pregătise începutul mântuirii împlinite prin Cuvântul, «după semnul lui Iona» (...), pentru ca omul, primind de la Dumnezeu

o mântuire nesperată, să învie din morți și să preamărească pe Dumnezeu repetând cuvintele profetice ale lui Iona: "Am strigat către Domnul Dumnezeu meu în deznădăjduirea mea și El m-a izbăvit din pânțele iadului" (Sfântul Irineu de Lyon, *Sources chrétiennes*, nr. 34, p.339-341). Astfel Dumnezeu folosește înrobirea morții pentru a pregăti puțin câte puțin, prin alegere, Testamentul, punerea la încercare a credinței - iar mântuirea când se apropie, când se îndepărtează, după cum omul i se deschide sau o refuză —, pentru a pregăti și a solicita în condițiile cele mai favorabile (libertatea răspunsului rămânând dincolo) *fiat*-ului Mariei, această acceptare care îngăduie în sfârșit Creatorului depozitat (de creatura sa, *n.tr.*) de a intra în chiar sânul creației Sale pentru a o lua înapoi din interior, pentru a o re-crea.

"Pentru a trăi din nou ne trebuia un Dumnezeu întrupat și omorât" (Sfântul Grigorie de Nazianz). Singurul răspuns creștin la lungul proces deschis lui Dumnezeu — caricaturilor de Dumnezeu — de către ateismul modern, este tocmai Nevinovatul pe care îl răstignește tot răul născocit de om și care ne dăruiește astfel învierea.

Atunci — "din adâncul iadului auzi chemarea mea, ascultă glasul meu" —, atunci crucea, crucea de lumină, atunci mormântul, mormântul dătător de viață, atunci coborârea la iad, Coborâre biruitoare, nimicesc "zidul de despărțire". Prin micșorarea Sa cea de voie, prin smerenia Sa, patima, moartea Sa de "blestemat", Hristos lasă să intre în el iadul întreg, toată moartea condiției decăzute, până la acuzația înfricoșătoare a ateismului: "Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" Să

ne gândim ce a putut însemna moartea pentru Dumnezeu-Omul. Cel fără de păcat, a cărui moarte nu era în consecință nici "plata", nici leacul. Noi suntem în interiorul morții, iar El a coborât acolo, El, cel ce a putut zice: "Eu sunt Viața". De aceea moartea Lui a fost o surprinzătoare ruptură în care s-a cuprins tot răul din lume și toate morțile noastre. Astfel încât toată angoasa, toată ura, toată dezbinarea, moartea întreagă și toate morțile noastre sunt nimicite, sau mai degrabă întoarse cu aceeași forță, în încredere, iubire, unire și viață prin Cel sau mai degrabă în Cel care a fost ascultător Tatălui până la moarte și care, de o ființă cu Tatăl și cu Duhul în desăvârșirea treimică, s-a făcut de o ființă cu noi până la iad, pentru ca însuși iadul nostru, însăși moartea noastră să se umple de lumină, pentru ca, chiar și numai un pic, libertatea noastră să se lase înduplecată întâlnind atâta iubire. Iadul și moartea sunt metamorfozate de Cel care dându-se lor în com-pățimirea Sa stăpânitoare, pune iubirea, care e mai tare decât moartea, în locul în care ura, mândria, disperarea întăresc împărăția Dezbinătorului. Astfel, printr-o singură mișcare, Hristos sfarmă pietrele mormintelor și porțile iadului. "Iadul este împuns în inimă pentru că a primit pe Cel a cărui coastă a fost împunsă de suliță; el geme văzându-se mistuit de focul dumnezeiesc, pentru mântuirea noastră a tuturor celor ce cântăm: Dumnezeule Cel ce ne-ai slobozit, bine ești cuvântat!"

În Cel Înviat, în trupul Său proslăvit, în însăși deschizătura rănilor Sale, nu mai domnește moartea ci Duhul, Suflarea de viață. Iar crucea de biruință și de lumină, după care ne modelează botezul, poate de acum să transforme situația cea mai disperată în moarte-înviere, în Paște, în "trecere" spre veșnicie.

Matriță baptismală, potir euharistic, deschidere făcută de Înviere pentru totdeauna în acoperământul infernal al lumii căzute, aceasta este Biserica în profunzimea-i sfântă, Taină a Celui Înviat, singurul loc în care, fără nici o diferență pascală, "sărbătoarea sărbătorilor" și biruința asupra morții se oferă libertății noastre, pentru ca ea să devină creatoare și să colaboreze la manifestarea definitivă a acestei biruințe, la transfigurarea definitivă a istoriei și a universului. De aceea putem spune că întreg mesajul creștin, vestea cea bună – Evanghelia –, vestea desăvârșirii, se concentrează în cele câteva rânduri ale cuvântului Sfântului Ioan Gură de Aur pe care-l citim, în ritul bizantin, la sfârșitul utreniei Paștilor:

"Intrați deci toți întru bucuria Stăpânului vostru (...). Ospățul este gata, veniți cu toți la el. Vițelul este gras, nimeni să nu iasă flămând. Bucurați-vă toți la ospățul credinței. Nimeni să nu se tânguiască pentru păcatele sale, căci din mormânt iertarea a strălucit. Nimeni să nu se mai teamă de moarte, căci ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului. Iadul a primit un trup, și L-a primit pe Dumnezeu; a primit pământ și s-a întâlnit cu cerul (...). «Unde-ți este moarte boldul, unde-ți este iadule biruința?» (I Cor.15, 55). A înviat Hristos și viața stăpânește".

Rugăciunea pentru mântuirea lumii

Desigur, din respect pentru libertatea noastră, Dumnezeu lasă răul să existe, cu toate că în mod tainic acesta este biruit. Și aceasta pentru că Duhul Sfânt vrea să ne reclădească interior

fără să ne constrângă, prin libertatea credinței. Adevărata istorie a Bisericii este cea a sfințeniei, adică a conștientizării în această mare libertate a biruinței lui Hristos asupra morții, o dată pentru totdeauna, prezentă mereu în Biserica Sa.

Tot astfel și sfinții după moartea lor și mai ales mucenicii, de pe tronul Mielului (Apoc.4, 9-11), așteaptă și pregătesc ultima prefacere. Origen afirmă că și Hristos așteaptă, slava Sa neputând să izbucnească decât la împlinirea Trupului universal (Biserica) al cărui cap El este.

Astfel va veni Împlinirea, când Duhul Cel Viu, prin comuniunea sfinților, va arăta întreg universul ca Trup proslăvit al lui Hristos. Atunci fiecare persoană își va regăsi trupul dând chipul său universului transfigurat: trup vibrând de întreaga sa sensibilitate naturală, trupul nostru, cel al pământului, dar scăldat de viață și de plinătatea de Dumnezeu care va fi "totul în toate", abolind caracterul separator al timpului și spațiului, îngăduind între cei înviați o comuniune astăzi de neimaginat.

Toată complexitatea naturii umane ce provine din dramatica noastră istorie, din eșecuri și din iluminări ale libertății noastre, toată ambiguitatea, de acum înainte transfigurată, a "tunicilor de piele", vor găsi loc în Împărăție: căci noi ne minunăm de găurile de neant săpate de libertatea noastră în firea atât de bună a făpturii, care au devenit în Hristos acele răni de la mâini, de la picioare, de la piept, prin care ne curge viața divină și ne va curge mereu. De asemenea, toate ființele, toate lucrurile pe care iubirea noastră le face să participe la această Prezență, vor găsi loc în Ierusalimul cel Nou: acest animal, acest copac și câmpul sălbatic în noapte, în care tauri negri și cai albi împletesc

ziua și noaptea, totul va fi acolo, în strălucirea Celui Înviat. Căci Acesta, așteptându-și prietenii care pescuiau, aprinsese pe malul lacului un foc pentru a frige pești pe care să-i împartă cu ei când vor reveni. O! Ioane, o! Petre, spuneți-ne dacă Împărăția lui Dumnezeu nu va avea mereu pentru voi, în apropierea și nerecunoașterea acestui Chip, mirosul peștelui fript, culoarea jarului, pacea lacului în care pământul întâmpină cerul...

Cu toate acestea, dacă iadul condiției decăzute este tainic desființat în Hristos, dacă Dumnezeu trebuie să arate "totul în toate" în ziua Împlinirii celei din urmă, rămâne taina zdrobitoare a ceea ce Apocalipsa numește "a doua" și ultima moarte, cea a omului ce a «plonjat» fără iubire în iubirea dumnezeiască. Căci Dumnezeu nu va respinge niciodată pe nimeni, El va dărui iubirea Sa tuturor. Dar focul acestei iubiri, spune Sfântul Isaac Sirul, devine bucurie veșnică pentru cel ce o primește și chin al iadului pentru cel care o refuză. Am putea spune că dacă iadul universal a fost nimicit de Hristos, iadul personal rămâne posibilitatea înfricoșătoare a libertății fiecăruia. Dar eșecul definitiv al acestei comuniuni cosmice, singura care îngăduie împlinirea persoanei, nu ar însemna eșecul definitiv al planului dumnezeiesc?

Desigur că Biserica a condamnat origenismul, adică certitudinea că în cele din urmă toți oamenii și chiar îngerii căzuți, vor fi reconciliați printr-o "restaurare universală", printr-o "apocastază" nu doar a naturii, ci și a persoanelor. De fapt o astfel de certitudine se lovește de amenințările lui Hristos, atât de viguroase în primele trei Evanghelii, și mai ales disprețuiește taina ireductibilă a libertății noastre: a admite cu

Origen că răul se va sfârși prin a se epuiza, Dumnezeu singur fiind nesfârșit, înseamnă a uita că libertatea personală, tocmai pentru că ea este chipul lui Dumnezeu, îmbracă un caracter absolut.

Și totuși "conștiința noastră catolică", în sensul propriu al acesteia, adică conștiința "după întreg" a omenirii reunite în Hristos, nu poate accepta fără rezervă existența unui iad veșnic.

Dacă acest-scrupul – cel puțin după epoca patristică – a fost rar în Apus, el a obsedat gândirea și rugăciunea unui Péguy, trezit de un socialism evanghelic la misterul "deoființimii" – con-substanțialității – tuturor oamenilor. În Răsărit, suflete pârjolate de iubire, s-au rugat până în vremurile noastre pentru cei osândiți și chiar pentru demoni. Această atitudine n-a rămas doar privilegiul câtorva oameni duhovnicești. Poporul creștin din Rusia mai ales s-a frământat mult pentru cei osândiți, crezând de exemplu că prin mijlocirea sa, Maica Domnului le obține ridicarea osândeii în fiecare an din Joia cea Mare până la Rusalii, timp liturgic care tocmai vestește Restaurarea universală, participând deja la împlinirea ei. Contradicția dintre libertate și iubire va fi ea ireparabilă?

Să notăm mai întâi că la începuturile sale, Biserica, îndreptată în întregime spre a doua venire a lui Hristos, nu accepta deloc ca definitivă existența actuală a celor osândiți, precum nu accepta nici pentru sfinți o fericire imediat consumată. Ceea ce găsim la mulți dintre Părinți este mai degrabă noțiunea unei curățiri și a unei vindecări treptate. După moarte, și dacă nu este pe deplin sfințit, sufletul trebuie să treacă prin locurile "infe-

rioare”, prezentându-se la “vămi” simbolice în care puterile răului iau ceea ce le aparține, lăsându-l din ce în ce mai dezgolit, fără pace și liniște. “Somnul” morții apare astfel ca o stare contemplativă: moartea, mișcând firea decăzută, oferă sufletului, îi impune aproape, acea pace pe care cei duhovnicești o cunosc încă de pe pământ sub numele de stare “de nepătimire”, acea pace care este o prea dulce trecere a lui Hristos mereu prezent în iad. El care cu sfinții Săi, toate le împlinește. Biserica din vechime știa că peste morții crispați în necunoștința refuzului lor, se așterne o stare în care pacea, liniștea, prezența întrevăzută a Doctorului divin sunt resimțite ca niște chinuri. Dar ea se ruga cu toată dragostea pentru *toți* cei adormiți și, cu numele, pentru cei care, în petrecerea prin “lăcașurile cele de jos”, sunt în iad. În riturile din Răsărit, se celebrează la vecernia Rusaliilor foarte vechea “slujbă a plecării genunchilor”. Ori se poate citi în această slujbă după ritul bizantin: “Care și la acest praznic, cu totul desăvârșit și mântuitor, ai binevoit a primi rugăciuni de mijlocire pentru cei ținuți în iad, dându-ne nouă mari nădejdi că vei trimite ușurare și mângâiere celor cuprinși de întristări apăsătoare...”. Dragostea lui Dumnezeu, înmulțită cu rugăciunea Bisericii, lucrează din interior – pentru că nimeni nu este singur – iadul ultim, singurătatea individuală, pentru ca ea să se deschidă comuniunii Împărăției ce vine.

Cât despre problema “cele de a doua morți” și despre iadul definitiv după Împlinirea ultimă, rugăciunea profundă a Răsăritului încă de la Sfântul Antonie, ne sugerează o soluție nu doctrinală, ci existențială. Un curelar din Alexandria, căruia Hristos i-l trimite pe Antonie pentru a-i arăta acestuia un grad

de sfințenie superior celui în care se afla el, sfârșește prin a-i mărturisi marelui ascet ceea ce el gândea, privind trecătorii: “Toți să fie mântuiți! Eu singur merit să fiu condamnat”. Această atitudine, străină disperării, n-a încetat să se transmită printre duhovnicii ortodocși. În acest sens starețul Siluan, mort la Athos în 1938, auzea pe Hristos zicându-i: “Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui”.

Ce s-ar putea spune mai mult decât că nu se poate vorbi de iad la neutru, după speculații bine aranjate, cu gândul ascuns că este vorba fără îndoială de un iad pentru alții și că trebuie descris numai în limbajul lui Eu și Tu, în setea de căință și speranță, căci “suntem mântuiți între teamă și nădejde”, zicea în secolul trecut Ambrozie de Optina. Amenințările evanghelice *mă* privesc, ele fac imensitatea tragică a destinului meu, ele mă îndeamnă la marea întoarcere, la conștiința de a fi în iad, de a fi responsabil de existența iadului – și prin aceasta chiar, dacă nu deznădăjduiesc, de a participa, ajutat de smerenie, la prezența lui Hristos, singurul pentru totdeauna învingător al iadului. Dar pentru *tine*, pentru *tu*-ul nenumărat a aproapelui nu pot decât sluji, ruga, spera că tu vei fi mântuit, că Hristos te va răvăși în așa măsură prin tandrețea Sa și prin frumusețea Sa, încât îndoielile tale, reticențele tale, înțeleștările tale vor dispărea pentru a face loc “marii bucurii”. Apocatastaza nu poate fi o certitudine, ci trebuie să fie scopul luptei noastre spirituale. Să ne rugăm și să discernem pentru ca focul Judecății, care este focul iubirii dumnezeiești, să consume nu pe cei răi, ci, în fiecare, răul care uzurpă. Căci Judecătorul este și Avocatul, iar Crucea, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, este “judecata judecății”. “Un

pumn de nisip într-o mare imensă, iată ce este păcatul a tot trupul în comparație cu mila lui Dumnezeu”, zicea Sfântul Isaac Sirul (Cuvântul 107), iar pentru el păcatul adevărat constă în a nu da atenția cuvenită Învierii, care ne ridică din adâncul iadului “la bucuria iubirii lui Hristos: ce este iadul înaintea harului Învierii?” (Cuvântul 118).

Astfel Biserica cea nedespărțită are ca și doctrină mântuirea universală, dar a integrat-o ca speranță și rugăciune. Numeroși Părinți din Apusul creștin au în această privință aceeași poziție ca și cei mai mulți din Răsărit. Sfântul Ambrozie al Milanului afirma că “unul și același om este în același timp și mântuit și condamnat” (P.L., XV, 1502). Și ce-i este necesar pentru a fi mântuit, dacă nu de a se ști condamnat și de a nu deznădăjdui? Dacă nu de a se deschide marii bucurii pascale prin comuniunea sfinților?

Ultimul cuvânt al creștinismului nu este iadul, ci biruința asupra iadului. Dacă Dumnezeu nu ne promite mântuirea universală, este pentru că El poate doar să ne-o ofere și apoi să o aștepte de la noi, de la iubirea noastră.

Ultimul cuvânt aparține sărbătorii.

“Sărbătoarea sărbătorilor”

Ce este sărbătoarea, dacă nu supraabundența frumuseții, existența devenită cântec, eliberată de utilitate, de grijă, de apăsare, împărtășirea prieteniei, viața trăită cu așa intensitate încât chiar moartea pare a fi uitată? Sărbătoarea este sponta-

neitate și gratuitate, marele da spus existenței, marea slujire care reunește cu Absolutul.

În Apusul modern virtuțile seriozității, economiei, muncii, “voința de voință”, au stins focurile sărbătorii, au investit în puterea tehnologică ceea ce Georges Bataille numea, în fiecare civilizație, “partea blestemată” și care s-ar putea tot atât de bine numi partea sfințită. Omul, definit prin raționalitatea sa și prin puterea sa, a lăsat să se atrofieze facultățile sale de sărbătorire. Și fără îndoială există o legătură tainică între declinul sărbătorii și absența lui Dumnezeu într-o cotidianitate devenită «unidimensională».

Ori astăzi putem remarcă întoarcerea sărbătorii. “Revoluționarii” cei mai originali din mai '68 voiau viața precum o sărbătoare, iar psihodrama lor din Cartierul Latin, în chiar locul în care se transmite o cultură închisă la tot ceea ce depășește umanul, mărturisea un fel de nostalgie liturgică, o liturghie care, în definitiv, va fi viața însăși regăsită în profunzimea sa în comuniune.

Iar acum se ivesc și noii mistici, ținând de o mistică nu numai individuală și tainică, ci dansată, strigată, trăită împreună.

Însă noii revoluționari vor să transfigureze viața refuzând sursele spirituale care singure ar permite transfigurarea lor autentică. Iar noii mistici sărbătoresc prea adesea pentru a sărbători și riscă să se dizolve într-un impersonalism asiatic și pe deasupra importat în mod abstract.

Și unii și alții sfârșesc prin a căuta extazul pentru el însuși, până la distrugere: erotismul sau drogul...

De fapt, dacă Hristos n-a înviat, moartea va avea întot-

deauna ultimul cuvânt. A doua zi a fiecărei sărbători va fi a cenușii și a singurătății.

Dar dacă Hristos a înviat. Paștele este "sărbătoarea sărbătorilor". fiecare euharistie este "sărbătoarea sărbătorilor", iar noi suntem de acum înainte capabili de "a face euharistie din fiecare lucru". în așa fel încât în lupta cotidiană, chiar în martiriu, să fim în stare de sărbătoare.

Legătura este strânsă între sărbătoarea eclesială și contemplație. Sărbătoarea dă fiecăruia o primă experiență a Dumnezeului Celui Viu. Ea deschide "ochiul inimii" prezenței Sale și ne face capabili să descoperim pentru un moment icoana chipului. "strălucirea lucrurilor". Sărbătoarea ne revelează toată ființa și tot lucrul că pe o minune și de aceea, în jurul omului sfințit, lumea însăși intră în sărbătoare și regăsește în minune transparența sa originară.

Sfântul este omul consumat de bucuria pascală, de "sărbătoarea sărbătorilor", cel care poate primi pe aproapele zicându-i, precum Serafim de Sarov: "Bucuria mea! Hristos a înviat!"

Astfel înțelegem că sărbătoarea în lume și sărbătoarea în Biserică este aproape același lucru, dar nu în aceeași ordine. În lume vine mai întâi entuziasmul, apoi amărăciunea, întâi intensitatea vieții, apoi tristețea cu gust de moarte. În Biserică vine mai întâi amărăciunea, moartea propriului nostru neant, căința care zdrobește lipsa noastră de sensibilitate: apoi bucuria nesfârșită, pașnică, de a fi iertat, iubit, re-creat, bucuria de a fi împreună, copii uluiți.

Ori sărbătoarea pascală precum și sărbătoarea euharistică

care o actualizează, nu sunt în sine decât o anticipare – însă o anticipare reală, hrănitoare, a sărbătorii definitive, cea a Ierusalimului celui nou. Atunci Dumnezeu Însuși "va șterge lacrimile din ochii noștri" (Apoc.21, 4), iar simbolismul eclesial al sărbătorii va fi în același timp abolit și universalizat: *Sărbătoarea se va revela ca esență a lucrurilor*. Nu va mai exista Templu, căci tot lucrul își va lua lumina din Mielul (Hristos), iar vasele (oamenii) de asemenea vor fi sfinte, zice un profet. Sărbătoarea se va descoperi esența însăși a naturii umane în întregime asumată în dragostea dintre persoane, după chipul Treimii și după atracția pe care Treimea o exercită asupra acestora. Sărbătoarea se va revela în mod particular esența iubirii și a hranei, dublu raport euharistic cu celălalt și cu lumea. Căci Împărăția va fi un banchet al nunții, precum la Cana: "Să ne bucurăm, să bem vinul mării bucurii... Iată mirele și mireasa... Iată Soarele nostru... Din dragoste El se face asemănător nouă și se bucură cu noi: El schimbă apa în vin pentru a nu întrerupe bucuria invitaților: așteaptă pe alții: îi cheamă continuu și în vecii vecilor. Și iată că se aduce vinul cel nou".*

* Dostoievski, *Frații Karamazov*.

Referințe la autori ortodocși contemporani

În corpul însuși al acestui eseu, pentru a se evita împovărarea, nu am dat referințe la operele care în cea mai mare parte sunt epuizate – dar totuși nu toate – sau nu au fost traduse în franceză. Dar țin să precizez aici referințele principale, prin gratitudine și de asemenea pentru a face descoperite cititorului (nu numai francez) texte dintre care unele fac parte de acum înainte din patrimoniul spiritual al țării noastre.

– **capitolul I:** Existența acestuia datorează mult cărții lui Christos YANNARAS, *Libertatea moralei*, Atena, 1970 (în greacă).

– **capitolul al 2-lea** trimite la Vladimir LOSSKY, *A l'image et a ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris – 1967, p.109-121, și la Panayotis NELLAS, *Omul – animal închinat*, Deisis, Sibiu, 1995.

p.56: Pavel FLORENSKY, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Moscova, 1913 (în rusă), p.80.

p.70: Paul EVDOKIMOV, "Le Monachisme intériorisé", în *Le Millenaire du Mont Athos*, Venise-Chevetogne, 1964, t.I, pp.331-352.

p.77: Basile ROZANOV, *L'Apocalypse de notre temps*,

precedat de *Esseulement*, Plon, Paris, 1930, pp.25, 29, 37.

p.85: *Ibid.*, p.34.

pp.96-97: Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, p.354.

p.99: Meditația lui Paul EVDOKIMOV asupra iubirii umane se găsește mai ales în *Femeia și mântuirea lumii*, Christiana, București, 1995, și în *Taina iubirii*, Christiana, București, 1994.

p.112: *Femeia și mântuirea lumii*, partea a 3-a, cap. III și IV.

p.129: Nicolae FÉDOROV, *Filosofia operei comune. Articole, gânduri și scrisori*, t.I, Vernyi, 1906 (în rusă). "Sociologia trinitară" este dezvoltată în a doua parte a primului capitol, pp.42-75.

p.137: Pavel FLORENSKY, *Sursele umane ale idealismului*, manuscris (în rusă), p.14 și *id.*, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, *op.cit.*, p.288.

p.148: Vladimir SOLOVIEV, *Le Sens de l'amour*, Aubier, Paris, 1946, pp.140-141.

p.149: Basile ROZANOV, *op.cit.*, p.46.

pp.156-158: Citatele din N. FÉDOROV se găsesc în *Questions Pascales*, *op.cit.*, pp.402 s.

Cuprins

Prolog	5
1. O antropologie în care se intră prin pocăință	12
<i>Dezbinarea, iadul și moartea</i>	13
<i>De la fariseism la taina libertății</i>	19
<i>Întoarcerea</i>	25
2. Persoana după chipul lui Dumnezeu	31
<i>Omul-făptură</i>	31
<i>La originea noțiunii de persoană – teologia trinitară</i>	34
<i>Persoană și natură (fire)</i>	36
<i>Omul după chipul lui Dumnezeu</i>	42
<i>Riscul asumat de către Dumnezeu</i>	46
<i>De la "chip" la "asemănare"</i>	50
3. Omul în comuniune	54
<i>Singularul și pluralul</i>	54
<i>A justifica binele</i>	58
<i>Sângele și focul</i>	60
<i>De la individ la persoană</i>	63
<i>Disciplinele comunității</i>	67
<i>Iubirea deintegrată</i>	71
4. Căutarea locului inimii	75
<i>Templul trupului</i>	75
<i>"Inima-duh"</i>	79
<i>O nevoie datătoare de viață</i>	82
<i>Transfigurarea</i>	84
5. Destinul eros-ului	88
<i>Erotism, Pașune, Evanghelie</i>	88
<i>Călugări și martiri</i>	92
<i>Monahismul – împlinire a eros-ului</i>	94
<i>Ascultare, feciorie, sărăcie</i>	96
<i>Vocația nupțială</i>	98
<i>Incertitudini</i>	107
<i>Femeia – purtătoare de aromate</i>	109
6. Dumnezeu și Cezar	116
<i>Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului</i>	116
<i>Ultimii drepți</i>	118
<i>Taina fratelui</i>	122
<i>Speranța și libertatea</i>	126
<i>Iubirea vrăjmașilor</i>	130
<i>Regele și bufonul său</i>	131
<i>Pentru o laicitate creatoare</i>	134
7. Omul și cosmosul	137
<i>Taina ființei create</i>	137
<i>Omul – preot și împărat al Universului</i>	138
<i>Căderea (omului) – catastrofă cosmică</i>	142
<i>Transfigurarea tainică a cosmosului în Hristos</i>	144
<i>Biserica și cosmos</i>	146
<i>Revelația biblică, fundament al tehnicii</i>	150
<i>Întâlnirea</i>	152
<i>Marele divorț</i>	153
<i>Exorcismul</i>	155
<i>Tehnică și înviere</i>	156
8. A treia frumusețe	159
<i>Iarna frumuseții</i>	160
<i>Imposibila sinteză</i>	164
<i>Un Imperiu bizantin planetar</i>	167
<i>Fecunditatea barbariei</i>	170
<i>Frumusețea lui Dumnezeu</i>	173
<i>Artă icoanei</i>	175
<i>Pentru o mărturisire a frumuseții</i>	180
9. Moartea și sărbătoarea	181
<i>Biruința asupra morții</i>	181
<i>Rugăciunea pentru mântuirea lumii</i>	186
<i>"Sărbătoarea sărbătorilor"</i>	192
Referințe la autori ortodocși contemporani	196